

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT



10017050149

JAHRBUCH FÜR
LITURGIEWISSENSCHAFT
3. BAND · 1923

IN VERBINDUNG MIT
ANTON BAUMSTARK UND ANTON L. MAYER
HERAUSGEGEBEN VON
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

BV
170
J3
1973
v.3

JAHRBUCH FÜR
LITURGIEWISSENSCHAFT
3. BAND · 1923

IN VERBINDUNG MIT
ANTON BAUMSTARK UND ANTON L. MAYER
HERAUSGEGEBEN VON
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“
ist in der 1. Auflage als Veröffentlichung
des „Vereins zur Pflege der Liturgiewissenschaft e. V.,
Sitz: Maria Laach“ erschienen.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Fotomechanischer Nachdruck
des 3. Bandes • 1923 (1923 erschienen)
mit einigen Corrigenda

© Aschendorff, Münster Westfalen, 1974 • Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks, der tontechnischen Wiedergabe und der Übersetzung. Ohne schriftliche Zustimmung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses urheberrechtlich geschützte Werk oder Teile daraus in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung anderer, wie z. B. elektronischer, hydraulischer, mechanischer usw. Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen, 1974

ISBN 3-402-09128-3

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Dankeswort von Abt Ildefons Herwegen	IV
--	----

Geschichtliche Aufsätze:

Altchristlicher Kult und Antike von Odo Casel O. S. B.	1
Trishagion und Qeduscha von Anton Baumstark	18
Die „memoria apostolorum“ an der Appischen Straße zu Rom und die liturgische Festfeier des 29. Juni von J. P. Kirsch	33
Unedierte liturgische Urkunden von Alban Dold O. S. B.	51
Les messes de la collection de Saint-Amand von André Wilmart O. S. B.	67
Die „Ankunft im Hafen“ des syrisch-jakobitischen Festrituals und verwandte Riten von Adolf Rücker	78

Systematische Aufsätze:

Zur Idee der liturgischen Festfeier von Odo Casel O. S. B.	93
--	----

Miszellen:

Zur Epiklese von Odo Casel O. S. B.	100
Montag, Mittwoch und Freitag als Fastagesystem in kirchlicher und monastischer Überlieferung von Thomas Michels O. S. B.	102
Noch einmal die Ansprache des Papstes Liberius bei Ambrosius, de uirg. III 1, 1 ff. von demselben	105
Die geschichtliche Stellung der Oration „Gratiam tuam, quaesumus Domine“ von Anton Baumstark	108
Zu Reichenauer Sakramentarfragmenten aus dem 9. Jh. von Petrus Siffrin O. S. B.	110
Das Sakramentarfragment Clm 15815 von demselben	112
Eine neue Sakramentarhandschrift von demselben	113
Fulbert von Chartres und ein Stichiron der griechischen Oktoïchos von Anton Baumstark	114
Gregor VII. und die Oratio: Deus qui beato Petro von Paulus Volk O. S. B. 116	
Palmsonntagsfeier und Osterlicht in altarabischer Dichtung von A. Baumstark	118
Nochmals: Zur Präfation der Palmenweihe von O. C.	120

Literaturbericht 1922—1923:

Allgemeines von Odo Casel O. S. B.	121
Beziehungen zur Religionsgeschichte von demselben	154
Beziehungen zum jüdischen Kulte von Mat. Wolff O. S. B.	165
Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr. von Odo Casel O. S. B.	167
Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert von Anton L. Mayer	184
Liturgische Musik des Abendlandes von Gregor Böckeler O. S. B.	215
Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert von A. Baumstark	223
Liturgiegeschichte der neueren Zeit von Alex. Schnütgen	229
Nachrichten	247
Autorenverzeichnis zum Literaturbericht	249

Der erschreckende Abstieg des deutschen Wirtschaftslebens bedrohte auch unser kaum ins Dasein getretenes Jahrbuch mit dem Untergang. Wie sehr auch die wachsende Mitgliederzahl unseres Vereins das zunehmende Interesse für die Liturgiewissenschaft in Deutschland erkennen läßt, so wäre es doch trotz alles Opfersinnes nicht möglich geworden, die Drucklegung des vorliegenden Bandes aus Vereinsmitteln zu bestreiten. Wir empfinden es daher als eine Ehrenpflicht, hier in warmer Dankbarkeit festzustellen, daß nur die tatkräftige Teilnahme ausländischer Mitbrüder uns das Buch geschenkt hat, das wir dem Leser darbieten.

In hervorragendem Maße sind unsere Bemühungen von der Abtei Montserrat in Spanien und von ihrem hochsinnigen Abte Don Antoni Marcet gefördert worden. Ihm reihte sich der Hochwürdigste Herr Abt Basilius Fellmann von Engelberg in der Schweiz und der Hochwürdigste Herr Abt Alkuin Deutsch von St. John's Abbey zu Collegeville (Nordamerika) großherzig an. Die alte Gralsburg auf den schroffen Felsen der katalanischen Pyrenäen, das lern- und lehrfreudige Stift am Fuße des Titlis im schweizerischen Hochtale und die junge Siedelung, deren Kollegien dem noch unbenannten Fleck Erde in der Neuen Welt seinen Namen gaben, finden sich hier zusammen, um die liturgiewissenschaftlichen Bestrebungen in Deutschland tragen zu helfen.

Aber nicht nur die materielle Unterlage, auch der geistige Inhalt des vorliegenden Jahrbuches, in dem neben den deutschen auch schweizerische und französische Forscher Heimatrecht haben, zeigt, daß in der Liturgiewissenschaft die Völker und Nationen ein gemeinsames Ziel edlen Strebens besitzen. Da das lebendige Interesse an dem liturgischen Gebetsleben der Kirche und an der Erforschung des christlichen Altertums den Christen aller Länder gemeinsam ist, so sehen wir wohl mit Recht in unsern Liturgiestudien ein Feld, auf dem die verschiedenen Völker je nach ihrer Veranlagung in friedlichem Wettstreit um die Palme ringen können. Niemand verliert bei diesem Streite, alle aber gewinnen. Jedes Volk bleibt im Vollbesitz seiner Eigenart und leistet gerade damit das Beste zum Gedeihen des Ganzen. Alle einen sich in der *pax christiana*, deren tiefster Ausdruck und heilige Verwirklichung die Liturgie ist.

Inmitten aller Zeitennot ist es für unseren Verein ein erhebendes Bewußtsein, daß er in Erfüllung seiner wissenschaftlichen Aufgabe zugleich dem großen Gottesgedanken dient, den der Weltenrichter bei seiner Parusie der Menschheit tröstend zurufen wird: *Ego cogito cogitationes pacis* (Introitus am 23. Sonnt. n. Pf.).

Abtei Maria Laach, am 23. Sonntag nach Pfingsten 1923.

Dr. Ildefons Herwegen, Abt.

Vorsitzender des Vereins zur Pflege der Liturgiewissenschaft.

Vorwort zur 2. Auflage

Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“, zwischen 1921 und 1941 in 15 Bänden erschienen, gehört zu den bedeutenden theologischen Publikationen der Zeit zwischen den Weltkriegen. Die in den Beiträgen niedergelegten Forschungsergebnisse, die Darlegung der „Mysterientheologie“ durch den Herausgeber Odo Casel († 1948), die umfangreichen Literaturberichte machen die Bände dem Forscher als Arbeitsgrundlage und als Chronik unentbehrlich. Zu Recht gehört darum das „Jahrbuch“ zu den meistgesuchten Titeln des theologischen Antiquariates, zumal das Lager des Verlags im Krieg zugrunde ging. Ein Nachdruck der Bände wurde darum schon lange gewünscht. Andererseits hatte das „Abt-Herwegen-Institut für liturgische und monastische Forschung“ in Maria Laach schon vor einiger Zeit den Plan gefaßt, durch ein von Grund auf neues Registerwerk das „Jahrbuch“ besser zu erschließen. Nachdem die Arbeit an diesem Register schon so weit vorangeschritten ist, daß das Erscheinen in absehbarer Zeit erwartet werden darf, bietet nun der Verlag eine „2., durchgesehene Auflage“ des Jahrbuches an. Es versteht sich von selbst, daß entsprechend dem dokumentarischen Rang der Publikation die Änderungen nur Korrekturen evidenter Fehler und die Einführung einiger Querverweise betreffen. Der Unterzeichnete hat aus den Angaben der Registerbearbeiter und aus Notizen im Handexemplar des Herausgebers die Vorlage des Nachdruckes vorbereitet. Eine kurze Darstellung der Geschichte und eine Würdigung des „Jahrbuches“, mit dem Odo Casel über seinen spezifischen Beitrag zur Theologie der Liturgie hinaus sich in der Geschichte der Liturgiewissenschaft einen festen Platz sicherte, ist für den neuen Registerband vorgesehen.

Maria Laach, 1. Dezember 1973.

Angelus A. Häußling OSB.

Altchristlicher Kult und Antike.

Von Odo Casel O. S. B. (Maria Laach).

Die religionsgeschichtliche Forschung, die zwar schon wertvolle Ergebnisse erzielt hat, aber doch noch mitten im Flusse ist, noch um Methode und Zielsetzung ringt, hat wesentlich dazu beigetragen, unsere Auffassung von der Antike zu verändern. Man möchte es beinahe bedauern, daß das klassische Ideal, wie es sich der Neuhumanismus aufgebaut hatte, wie es seine Dichter, ein Schiller, ein Hölderlin, priesen, immer mehr sich aufgelöst hat. Aber wir dürfen hoffen, daß mit der steigenden Überwindung des Relativismus uns das Vorbildliche, Klassische an der Antike in erweiterter und vertiefter Form wiedergegeben wird und daß dann auch die unbestechliche Geschichte ihr Ja zu diesem Ideale sagen kann. Der neuzeitliche Individualismus, der sich in dem Liberalismus und dem sog. Idealismus auswirkte, verstand ja nur eine Seite der Antike, eben jenen rationalen, wissens- und willensstolzen Zug des Griechentums, der die Griechen befähigte, Meister der Wissenschaft und der ästhetischen Kultur zu werden, der aber für andere tieferliegende, dunklere Bezirke des geistigen Lebens keine Verständnismöglichkeit besaß. Die Herrschaft des Liberalismus aber ist vorbei. Unser gesamtes Geistesleben, an der Spitze die Philosophie, beginnt sich von dem überspitzten Subjektivismus, der nur abstrakte Geistesarbeit anerkennt, zurückziehen und wieder Augen für das Objektive, Konkrete, Gemeinschaftliche zu haben. Man will nicht mehr bloß selbstherrlich und enggeistig konstruieren; man beugt sich vielmehr gerne dem Naturgegebenen, man lauscht den Stimmen der Geschichte, der Völker, der Seelen. Man begnügt sich nicht mehr mit den vom Lichte des Alltags erhellten Bezirken des bloßen Verstandes, sondern sucht in die dunklen, aber von geheimnisvollen Lichtern durchfunkelten Gründe der Mystik einzudringen und läßt sich selbst von dem dort oft üppig wuchernden Gestrüpp nicht zurückhalten. Nur ein Ausfluß dieser allgemeinen Wandlung war es, wenn in der Altertumswissenschaft das Verständnis wuchs für den vom Liberalismus verabscheuten Orient mit seiner mystischen Tiefe und Weite; wenn man die altchristlichen Schriften trotz ihrer unklassischen Form mehr und mehr in die Philologie einbezog; ferner auch, wenn man das römische Wesen mit seinem nüchternen, aber großzügigen Gemeinsinn mehr zu schätzen begann.

So ergab es sich naturgemäß, daß man nicht mehr bloß den Hellenen als Vorbild hinstellte, sondern dem Zeitalter des Hellenismus, in dem erst die Antike sich in ihrer ganzen Fülle, in ihrer Weltbedeutung offenbart, gerechter wurde. So schwand zwar das klassische Ideal des Neuhumanismus vor dem prüfenden Auge der unerbittlichen Geschichte dahin. Aber es prägt sich nun immer mehr ein neues Vorbild aus, in dem das Beste und Edelste der klassischen Zeit bewahrt bleibt und das doch unserer Zeit ungleich wertvoller ist, weil es umfassender, weltweiter ist. Der Expressionismus unserer Tage ist eine weit übers Ziel hinausschießende Gegenströmung gegen den Naturalismus; aber aus seinem Schoße kann ein geläuterter klassischer Stil hervorgehen, der nun, wozu jene Anbetung der Natur nie reichte, imstande ist, die tiefsten Ahnungen des Menschengesistes in einer auf das Wesentliche, Notwendige gehenden Form auszudrücken, besonders auch auf religiösem Gebiete. Ähnlich ist der Hellenismus über das klassische Ideal hinausgeschritten, hat sich zunächst dem Naturalismus ergeben, dann aber durch seine Verbindung griechischer Klarheit und Form mit orientalischem, formlosem Tiefsinn jenen Zeiten die Möglichkeit geschaffen, ihren Inspirationen über das Übersinnliche Ausdruck zu geben und sie dadurch zur Reife zu bringen. Gerade dadurch aber war er, wie wir noch sehen werden, befähigt, dem so übersinnlichen christlichen Gedanken und Kulte dienstbar zu werden.

Auf dem Gebiete der Religionsforschung war die Abkehr von der neuhumanistischen Auffassung der Antike besonders tiefgehend. Auch die sog. klassischen Jahrhunderte bekamen ein neues Gesicht. Sie waren nicht mehr bloß eine Zeit schöner, harmonischer Menschlichkeit, sondern zugleich von ernstem Ringen um das Göttliche erfüllt. Selbst bei Homer fand man hinter der bezaubernden Schauseite ritterlichen Heldentums das Grauen vor dem furchtbaren Rätsel des Daseins. Neben den ewigklaren Apollon trat Dionysos mit seinem wilden Jubel und seiner leidenschaftlichen Trauer. Der sonst so verstandesklare, selbstbewußte Grieche lernte, angeregt von der aus den Tiefen des Volkes wieder hervorbrechenden ureinheimischen, vorgriechischen Religiosität und von der Berührung mit dem Orient, die Schauer einer Verstand und Willen berauschenden und mit sich fortreißenen Mystik kennen und lieben. Zwar suchte er sie bald in seine rationale Klarheit zu gießen, aber es blieb ihr doch das Mysterion des Irrationalen. Daneben wucherte der primitive Volksglaube weiter, mit seinen uralten Kultformen, naturgebunden, oft finster, roh, für unser Empfinden abstoßend, und doch ursprünglichste Strebungen des religiösen Sinnes enthüllend, voll Lebenswärme und Naturnähe. Gerade die Erforschung der älteren Mystik und der Volksreligion hat gezeigt, wie große Bedeutung dem Kulte zukommt. Es war ebenfalls nur eine Auswirkung der erhöhten Aufmerksamkeit auf das Konkrete, Wirkliche, wenn man nun nicht mehr bloß der „Religiosität“ höherer, verfeinerter Kreise Beachtung

schenkte, sondern mit Vorliebe die gottesdienstliche Aktion betrachtete, den Kult in seiner primitiven Konkretheit, in dem die unphilosophische, naturwüchsige Frömmigkeit des einfachen Menschen in ihrer dem nüchternen Verstande naiv vorkommenden Frische sich äußert; oder wenn man die Mysterienbräuche studierte, die in so plastischer Art dem Sehnen des Menschen nach Vereinigung mit dem Göttlichen Ausdruck gaben. Hier weht der unverfälschte, geheimnisvolle Odem echter Religion, der sich in der dünnen Luft philosophischer Gedankenarbeit wie auch in der überfeinerten Sphäre bloß ästhetischer Dichtung leicht verflüchtigt oder doch abschwächt.

Neben dem Kulte begann man auf die Kreuzungen zu achten, die Kult und philosophische Religiosität eingingen. Man lernte bei Männern wie Pythagoras und Platon den mystischen Einschlag ihrer Philosophie, den sie ja gerade dem Mysterienkulte nicht zum mindesten verdanken, zu schätzen. Dies Studium einer höhern religiösen Lage kann vor einer Überschätzung des Kultes, die nicht immer vermieden wurde, bewahren. Auch in dieser Höhenschicht lebt echtes religiöses Empfinden. Es ist aber wohl zu beachten, daß gerade diese höhere Religion, je wärmer und lebensvoller sie ist, um so mehr nach irgend einer Verbindung mit dem Kulte sucht und so anerkennt, daß die Religion ohne Kult nicht lebensfähig ist. Eine Frömmigkeit ohne Kult ist eine Lebensanschauung, eine Stimmung, keine Religion. Wo Kult und Philosophie sich zu vereinigen suchten, ging der Drang immer mehr von der Philosophie als vom Kulte aus. Der Kult blieb leicht in seiner selbstgenügsamen Primitivität; dagegen suchte die Philosophie gerne frische Kraft aus dem blutvollen Volkskulte zu ziehen, zugleich ihn aber zu sich emporzuheben und sich annehmbarer zu machen durch eine Vergeistigung, die jedoch oft, zumal bei der Stoa, eine Rationalisierung war. Besser gelang es Neupythagoreern und Neuplatonikern, Kult und geistige Mystik zu vereinigen. Aber zu einer wirklich harmonischen Ehe zwischen den beiden ungleichen Gatten ist es im Altertum nicht gekommen. Ein Teil oder beide mußten von ihrem Wesen opfern. Ein vollständiges Ineinanderaufgehen ist nie zu beobachten; sollte sich doch hier oft ganz Junges mit ganz Altem verbinden. Trotzdem ist das Streben nach geistiger Durchdringung und Verfeinerung des Kultes neben dem mehr instinktiven Volkskulte sehr zu beachten, besonders auch zu fragen, ob es etwa im Christentum weiterlebte und sein Ziel fand.

Die Entdeckung, ja gewisse Überschätzung des Kultes hatte ihre bedeutenden Folgen für die Erforschung des alten Christentums. Wohl hatte man seit den Zeiten des Humanismus auch die Geschichte des christlichen Gottesdienstes in den Kreis der Wissenschaft gezogen. Aber die Hauptarbeit blieb immer der Dogmatik, Mystik, Moral, dem Kirchenrecht gewidmet. Und auch jene, die die älteren liturgischen Texte hervorzo-gen und bearbeiteten, blieben meist bei einer mehr

äußerlichen Sammelarbeit oder doch beim Studium der späteren Entwicklung der östlichen oder westlichen Liturgie stehen. Jetzt erkannte man auf einmal den Kult als das eigentliche Herz auch der christlichen Kirche, zumal in ihrer Frühzeit; man suchte ihn, unterstützt von der vergleichenden Religionsgeschichte, bis in seine letzten Wurzeln zu verfolgen, seine tragenden Ideen aufzudecken und seine spätere Entwicklung auf dieser Grundlage gesetzmäßig zu begreifen. Schon weil man den Kult zuerst an der Antike studiert hatte, ergab sich ein Vergleich zwischen antikem und christlichem Kult. Ferner stellte sich das Problem ein, ob etwa der christliche Kult einfach eine Fortsetzung des antiken sei. Wenn auch diese Frage immer mehr im Sinne der Selbständigkeit des Christentums entschieden wird, bleibt eine vergleichende Betrachtung des antiken und christlichen Kultes ein überaus wichtiges Hilfsmittel für die Erkenntnis des Werdens und Wesens der christlichen Liturgie. Wir sehen jedoch in unserm Aufsatz von allen Einzelfragen ab und stellen nur im allgemeinen die Frage nach dem Verhältnis des christlichen Kultes zum antiken. Es ist dies in erster Linie ein Suchen nach dem Wesen christlicher Liturgie. Die Antike ist ja für uns nicht nur eine Geschichtsperiode, sondern das Wort bezeichnet zugleich eine bestimmte Art, die Welt zu betrachten. Unser Problem geht deshalb auf die Frage hinaus: Ist der christliche Kult seinem Wesen nach „antik“?

Die neuere Religionsforschung hat die zentrale Stellung des Kultes in der antiken Religion festgestellt. Wenn im Christentum der Kult ebenfalls zentral ist, so ist unsere Frage damit schon zum Teile beantwortet.

Die Nachrichten über das christliche Leben der ältesten Zeit lassen, so spärlich sie sind, doch erkennen, daß es im gemeinsamen Gottesdienste gipfelt. Schon rein äußerlich spielen sich jene Akte, in denen der Beginn des neuen christlichen Geistes und sein Wachsen in den Seelen sich ausdrückt, im Gemeinschaftsdienste ab. Das stille Keimen des Christusglaubens ist mehr in der einzelnen Seele verborgen, aber schon der Eintritt in den Christenstand vollzieht sich in einem kultischen Akte, der Taufe, die von Anfang an bei aller Einfachheit deutlich liturgischen Charakter zeigt. Die Gemeinschaft der Christen, die Ekklesia, in die man dadurch eingetreten ist, führt ein eigenes Leben, das seine Äußerung im gemeinsamen, an die Verlesung und Verkündung des Gotteswortes sich anschließenden Beten findet, zunächst im Tempel, dann in Privathäusern; in diesen, die die Apostelgeschichte (2, 46 κατ' οἶκον) schon ähnlich wie die Antike als Kulthäuser zu bezeichnen scheint, findet auch die „Gemeinschaft“ (κοινωνία) statt, das „Brotbrechen“ und das Mahl unter Freude und Gebet, schon früh als θυσία, Opfer und Opfermahl, bezeichnet. All dies geschieht „einträchtig“ (ὁμοθυμαδόν). Es sind äußere, gemeinsame Handlungen der Ekklesia, in denen sich die christliche Frömmig-

keit offenbart. Selbst die vor den übrigen besonders ausgezeichneten Geistträger betätigten ihre Charismata mit Vorzug vor der versammelten Gemeinde. So ist denn schon rein äußerlich genommen der Kult die hervorstechendste Äußerung des christlichen Lebens. Das innere Leben der Seelen entzieht sich noch mehr als das äußere unsern Blicken. Aber wenn Formen notwendige Ausprägungen geistigen Gehaltes sind, so sicher bei den alten Christen, die aus ihrer Ablehnung pharisäischen Ritualismus heraus auch in den Formen Geist und Wahrheit suchten. Wie sehr die Liturgie Ausdruck des innersten Lebens ist, zeigen gelegentliche Äußerungen; so wenn Ignatios von Antiocheia (Röm. 7, 3) seine Himmelssehnsucht in eucharistischen Formeln ausspricht: „Keine Freude habe ich an der Speise der Vergänglichkeit noch an den Freuden dieses Lebens. Das Brot Gottes will ich, das da ist Fleisch Jesu Christi, der aus dem Samen Davids stammt, und als Trank will ich sein Blut, d. h. unvergängliche Liebe.“ Man erinnere sich, wie schon in der Didache die Kommunion zur mystischen Sehnsucht nach der eschatologischen Vollendung anregt: „Es komme die Gnade, und dahin gehe diese Welt... Marana tha“ (10, 6). Hier ist der Kult wirklich objektiver, gemeinsamer Ausdruck innersten, persönlichsten Lebens. Das „eine Brot“, das gebrochen wird, ist für Paulus (I Kor. 10, 16), für die Didache (9, 4) und Ignatios (Eph. 20, 2; Phil. 4, 1) Unterpfand der Einheit der Gemeinde. Die Sonntagsfeier wird zum Symbol der „neuen Hoffnung“ der Christen, die „dem Herrentag gemäß leben, an dem ja auch unser Leben aufging durch ihn und seinen Tod“ (Ign. Magn. 9, 1). Wer sich von Agape und Eucharistia fernhält, zeigt sich dadurch als von der Kirche getrennt und der Auferstehung verlustig (Ign. Smyrn. 6, 2—7, 1).

Der Kult nimmt also eine zentrale Stellung im Leben der alten Christenheit ein. Damit haben wir einen „antiken“ Zug des altchristlichen Kultes festgestellt. Er zeigt deutlich seinen überindividuellen, objektiv gebundenen, gesetzlichen, gemeinschaftsbildenden Charakter. Der einzelne Christ hat sich nicht nur in der Lehre, sondern auch im Frömmigkeitsleben an der Liturgie zu orientieren. „Wie nun der Herr nichts ohne den Vater tat, ihm geeint, weder er selbst noch durch die Apostel, so tut auch ihr nichts ohne den Bischof und die Priester. Strebt auch nicht danach, privatim einen euch vernünftig vorkommenden Beschluß zu fassen, vielmehr sei gemeinsam ein Gebet, ein Flehen, ein Denken, eine Hoffnung in Liebe, in untadeliger Freude... Versammelt euch alle wie in einem Tempel Gottes, wie an einem Altar, zu dem einen Jesus Christus...“ (Ign. Magn. 7). Tempel und Altar sind hier Bilder aus dem vorchristlichen Kulte. Vorchristlicher und christlicher Kult spielen in das Wort Eph. 5, 2 hinein: „Wer nicht innerhalb des Altarbezirks ist, geht des Brotes Gottes verlustig.“ Ganz christlich ist die Vorstellung Eph. 13: „Bemühet euch, geeinter zusammenzukommen zur Danksagung Gottes und zum Lobe... Nichts

ist besser als der Friede . . .“ Der Kult ist also wie in der Antike so im Christentum eine vom einzelnen unabhängige, ihm als Norm gegebene Größe.

Aber es wäre falsch, antiken und christlichen Kult damit ganz einander gleichzustellen. Denn der letztere zeigt außerdem Eigenschaften, die sich in der Antike gar nicht oder nicht in diesem Maße finden. Wir sehen ab von der ungeheuren persönlichen Ergriffenheit, weil man immerhin auf Ähnliches in antiker Mysterienfrömmigkeit hinzeigen könnte. Aber der christliche Kult geht eine solch innige Verbindung mit dem gesamten Leben ein, wie man sie in der Antike nicht beobachten kann. Dort bleibt Kult immer bloßer Kult, wenn er auch zuweilen seinen Einfluß auf das Leben ausübt. Im alten Christentum aber ist Leben und Kult völlig eins. Der Kult erscheint als die notwendige Blüte einer Pflanzung, deren Wurzeln in die tiefsten und feinsten Seelengründe hinabreichen. Lehre, Sittlichkeit, mystische Gottverbundenheit, Liebestätigkeit, Verwaltung, Wohlfahrtspflege — alle finden ihren Mittelpunkt im Kultleben; von dort strahlen sie aus, dorthin münden sie wieder. Inneres und Äußeres ist kaum zu unterscheiden. So heißt z. B. die Taufe „Siegel“ (*σφραγίς*), besonders nach ihrer positiven, geisterfüllenden, vollweihenden Seite hin; Paulus aber spricht ohne erkenntliche Beziehung zum Kulte von dem „Besiegeltwerden mit dem heiligen Geiste der Verheißung“ (Eph. 1, 13). Ähnlich Johannes (I. Brief 2, 20): „Ihr habt das Christma von dem Heiligen.“ Der Kult behält also einerseits seine beherrschende Stellung, ist aber andererseits doch nicht so ausschließlich maßgebend wie in der Antike. Das ganze Leben und Sterben der Christen ist ein Kultakt. Ignatios spricht davon in Bildern, die aus dem vorchristlichen Kulte genommen sind (Eph. 4, 2; 5, 2. Magn. 7, 1. Röm. 2, 2). Paulus betrachtet sich bei der Verkündigung des Evangeliums als den „Liturgen Jesu Christi bei den Heiden, damit die Opfergabe der Heiden annehmbar sei, geheiligt im heiligen Geiste“ (Röm. 15, 16); er ermahnt die Christen, „ihren Leib darzubringen als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer“ (ebd. 12, 1). Die Gemeinde von Lyon sagt von ihren Märtyrern: „Sie wurden geopfert.“ Diese Gedanken finden ihren Ausdruck und zugleich ihre Belebung und Stützung im wirklichen Kulte. Und wenn dieser im Christentum nicht so ausschließlich herrscht, sondern weithin durch andere Seiten des religiösen Lebens ergänzt wird, so beherrscht er doch gerade wieder dadurch das gesamte christliche Leben, weil er ja alle seine Strebungen zusammenfaßt und ausspricht. So können wir denn den christlichen Gottesdienst, so sehr sich auch schon jetzt seine Erhabenheit über den antiken Kult herausstellt, im besten Sinne christliche Antike nennen, eine Weiterführung und Veredelung antiken Geistes, nicht eine negative Revolution gegen ihn.

Dringen wir nun tiefer in das Wesen des christlichen Gottes-

dienstes ein, so finden wir neben und vor den eigentlich kultischen Akten einen Wortgottesdienst, bestehend aus heiliger Lesung, aus Psalmengesang, Gebet und Homilie, wie er in dieser Form der Antike unbekannt, um so mehr aber in der Synagoge zu Hause war. Er stellt eine Stufe der Vergeistigung dar, die der jüdische Kult durchlaufen hat, zumal in der Diaspora. In seiner rationalen Art entspricht er dem jüdischen Geiste. Gälte er allein im Christentum, so könnte man von einem eigentlichen Kulte gar nicht reden. Aber auch er zeigt in urchristlicher Zeit Elemente, die über bloße Lehre und gemeinsames Gebet weit hinausgehen. Er ist, wie Paulus lehrt, oft von pneumatischen Erscheinungen, besonders der Prophetie, durchweht. Glossolalen, Lehrer, Propheten, Ausleger preisen in mystischer Gott-ergriffenheit den Vatergott durch Christus, erbauen und belehren die Gemeinde, deuten und weisen den Einfacheren. Der Prophet spricht seine gottbegeisterte Danksagung, Eucharistia, die Gemeinde ruft dazu ihr Amen. Das Amen weist auf die jüdische Heimat des Christentums hin, auf die Bestätigung, die die jüdische Gemeinde den Gebetsvorträgen im Tempel gab. Das pneumatische Reden aber ist im ganzen Hellenismus bekannt. Die Eucharistia ist allgemein hellenistische Form höherer Gebetserhebung. Ihre mystische Art ist uns besonders aus den Hermetischen Schriften vertraut und geht hier aus dem inneren Geist einer spiritualisierten Frömmigkeit hervor. Nicht äußere Opfer, ja, streng genommen, nicht einmal der Laut der Stimme ist es, was der Mensch opfern kann und soll, sondern nur sein gotterfülltes Pneuma, sein Logos. Da dessen schweigende Hingabe aber schließlich auch eine Form ist, findet sie Ausdruck in der Eulogia oder Eucharistia, der logoserfüllten, freudigen Danksagung für die vergottende Gnosis. Es ist dies kein materielles, sondern ein pneumatisches Opfer. Auch die Christen kennen nur ein geistiges Opfer, den pneumatischen Lobpreis, die Eucharistia, die deshalb auch von dem bevorzugten Geistträger gesprochen wird und in vollem Sinne eine *θεολογία* d. h. eine Rede aus Gott ist. Sie ist ihr Opfer, wie es die ältesten Väter immer wieder betonen. Sie verbindet sich aber, wie wir noch sehen werden, mit einer äußern Kulthandlung, die gerade durch ihre Bezeichnung als Eucharistia in ihrer hohen Geistigkeit gekennzeichnet werden soll. Schon jetzt beobachten wir, wie edle Gedanken der Spätantike ihre Fortsetzung im Christentum finden.

Vorerst betrachten wir noch die Form der Eucharistia. Sie wird in ihrer ältesten Art ohne bewußte Kunst, aber voll des Geistes gewesen sein. Das Pneuma schloß keineswegs edle, gesetzmäßige Formen aus, zumal bei den Propheten, die ja für die Gemeinde verständlich sprachen. Uns ist die Form der Eucharistia erst zugänglich in einer Zeit, wo die erste Begeisterung nachließ und eine gewisse Festlegung der Liturgie eintrat. Wir dürfen aber annehmen, daß auch die Form wie der Inhalt etwas von der ursprünglichen Art beibehalten hat. In

den uns bekannten Texten beobachten wir, daß die Form der antiken Rhetorik, die Kunstprosa, reiche, edelste Verwendung gefunden hat. Seit den Tagen des Gorgias hatte die griechische Prosa, von der die Römer lernten, hohen künstlerischen Aufschwung genommen. Platon dichtete Hymnen in Prosa. Die Kunstprosa trat an Stelle der Hymnen auf die Götter und wird ein Werkzeug der *θεολογία*. Ailios Aristeides pries die Götter in diesem Stile. Die christliche Eucharistia, deren Erbe in der lateinischen Liturgie die „Präfation“ angetreten hat, steht ihrer Form nach ganz unter antiken Gesetzen, auch wo sie orientalische, besonders jüdische Elemente aufgenommen und so eine mehr hellenistische als hellenische Färbung erhalten hat. Gerade in dieser im besten Sinne hellenistischen Art liegt ihr Reichtum, ihre Ausdrucksfähigkeit, die dem Morgen- und Abendländer zugleich Gelegenheit gibt, seine religiösen Gedanken und Gefühle in ihr wiederzufinden und auszudrücken. Den antiken Körper durchwärmt jedoch christliche Liebe. Wenn gerade die spätantike Rhetorik der Sophisten in ihrem bloßen Wortgeklänge und hohlen Schwulste oft so unerfreulich und unerträglich, so frostig in ihrem eiteln Spiele mit Antithesen und Wortanklängen ist, so dient alle antike Technik im christlichen Kulte der Aussprache der erhabensten christlichen Lehren und der evangelischen Liebe. Lesen wir in der Präfation vom Kreuze:

*Qui salutem humani generis in ligno crucis constituisti,
Vt unde mors oriebatur
Inde uita resurgeret,
Et qui in ligno uincebat,
In ligno quoque uinceretur*

oder in der von Pascha:

*Qui mortem nostram moriendo destruxit
Et uitam resurgendo reparauit,*

so finden wir beste antike Stilmittel verwandt, die hier aber ganz vom christlichen Enthusiasmus über die Paradoxe göttlicher Liebe durchpulst und daher weit davon entfernt sind, bloßem Wortklange zu dienen.

Auch der rhythmische Fluß der Rede, von dem feinen musikalischen Ohre der Griechen ausgebildet und seinem Gefühle für friedlichen Ausklang der Gedanken und seelischen Stimmungen entsprechend, stellt sich in den Dienst der christlichen Gebetssprache. Die *pax Christi* findet in der kraftvollen und doch befriedeten rhythmischen Sprache passenden Ausdruck. Antiker Enthusiasmus sucht bei allem Hochschwange der Gefühle doch immer nach der lösenden Entspannung. Die volle Überwindung aller Gegensätze aber brachte erst das Christentum, das die Spannung von Natur und Geist aufzuheben lehrt und nach aller Tragik des Kreuzes und des Martyriums die Glorie sieht. Der Friedensgruß steht nicht ohne Grund so oft in der Liturgie; gerade auch in der alten Totenliturgie herrscht das Motiv in

pace. Im Frieden Christi, im Frieden der Kirche, eingeordnet und einordnend in die große Harmonie des Heilsbaues Gottes — so entwickelt sich der christliche Kult. Aus der beglückenden Lösung der Widersprüche geht auch die Freude hervor, die wiederum ein Kennzeichen der alten Liturgie ist und aus dem christlichen Siege über die Welt entspringt. „Sieg, Freude, Triumph, Licht, Glorie“ das sind Worte, die der alte Christ auch mitten im schweren Kampfe, den er in der Kraft Christi und in der Hoffnung auf sein Heil führt, gerne immer wieder in den Mund nimmt. Antike Harmonie strömt auch aus der Herrschaft des Logos über das bloß Gefühlsmäßige hervor. So herrscht auch im altchristlichen Gebete immer der Gedanke über die Stimmung. Daher die dogmatische Klarheit und Tiefe der Liturgie, ihre ruhige Majestät.

Doch der altchristliche Kult erschöpft sich nicht in Gebet, Lesung und Vortrag, auch nicht in gottbegeisterten Lobes- und Dankeshymnen, worauf manche Sätze der ältesten Väter hindeuten könnten. Vielmehr — und darin liegt die Lösung mancher schwierigen Stelle — ist gerade die erhabenste Eucharistia mit einer realen Handlung an konkreten Gegenständen verbunden und bildet mit dieser zusammen eine Kult-handlung, die nun wieder die lebendige Konkretheit antiken Denkens deutlich an sich trägt, ohne daß deshalb die christliche Geistigkeit Einbuße erleidet. Der Höhepunkt des christlichen Kultes wird erreicht, wenn der Vorsteher der Gemeinde, oft vom prophetischen Geiste getragen, ein Lob-, Dank- und Bittgebet über Brot und gemischten Wein, die die Gläubigen mitbrachten, ausspricht und die Gaben dadurch eucharistiert, zu einer gegenständlichen Eucharistia macht, die nun nicht mehr gewöhnliche Speise, sondern Leib und Blut des menschengewordenen Logos und pneumatische Speise der Christen zum ewigen Leben der Seele ist, weshalb sich auch an das Dankgebet das Mahl anschließt. Die ganze Handlung gilt als das reine, geistliche Opfer der Christen, das Mahl als Opfermahl. Zugleich ist sie ein Gedächtnis Jesu, zunächst seines Todes, mit dem aber die Auferstehung unlöslich verknüpft ist. Tod und Auferstehung aber sind die entscheidenden Momente des Erlösungswerkes Christi; auf ihrem Opferwerte beruht das Heil der Christen. So wird die Eucharistia zu einer Gedächtnisfeier Jesu als des Heilandes, also zu einer symbolisch-dramatischen Aufführung der Erlösungstat; hier liegt auch der Grund ihres Opfercharakters. So verstehen wir, wie die Eucharistia, die den Logos zu den Elementen von Brot und Wein bildet und die tiefere Bedeutung der Elemente bestimmt, von dem in Christus gipfelnden Heilsplane Gottes singt. Sie beginnt und endigt mit der Doxologie der erhabenen, dreifaltigen Gottheit und bringt in diesem Rahmen, der zur Ewigkeit überleitet, die Heilsgeschichte des Alten und Neuen Bundes, die in dem Opfertode Christi und seiner Verklärung ihren Endpunkt findet. Sobald dieser erwähnt ist, folgt das Gedächtnis des letzten

Abendmahles, in dem ja der Herr das Mysterium seines Erlösungsleidens einsetzte und übergab; es folgen die Anamnese, d. h. die Feststellung der Kirche, daß sie, dem Auftrage des Herrn getreu, seines Leidens, seiner Auferstehung und Erhöhung gedenkt; das Aufopferungsgebet, durch das sie das Opfer Christi zum eigenen macht; die Bitte um Annahme und die um die Frucht des Opfers; schließlich werden in Kraft des Opfers noch Bitten für die Anliegen der Kirche ausgesprochen. Dann folgt das Opfermahl.

Die Begriffe: Opfer, Opfermahl, Gedächtnisfeier klingen für ein antikes Ohr durchaus konkret. Fand doch jeder antike Kult, auch der staatliche, seinen Höhepunkt in einem öffentlichen Opferakte. Sehr viele Opfer waren Speiseopfer und schlossen daher mit einem Schmause (*θυσία*) ab. Der dahinter stehende Gedanke ist der, daß man zuerst dem Gotte Nahrung darbietet und dann mit ihm zusammen von der Götterspeise ißt. So wird man zum Genossen (*κοινωνός*) der Gottheit; die göttliche Kraft, die durch die Speise im Gotte gestärkt worden ist, strömt zurück auf die Mahlgenossen; oder doch vereinigt das gemeinsame Mahl Gott und Mensch so, daß die Menschen zur Würde der Götter emporgetragen werden. So wird der Altar zum heiligen Tische, die Opferer sind Tischgenossen der Himmlischen. Es ist eine höchst konkrete Art, durch den Genuß derselben Speise in die Lebensgemeinschaft und das Geschlecht der Götter einzutreten. Diese Konkretheit wird im christlichen Kulte beinahe noch erhöht. Denn dieser kennt nur Speiseopfer, während in der Antike im Kulte der Unterirdischen die Gabe ganz in den Besitz der Gottheit übergeht. Und Gott ist hier nicht nur Mahlgeber und Mahlgenosse, sondern selber das Mahl. So finden wir denn auf beiden Seiten den ganz konkreten Zug antiken Fühlens; das religiöse Leben ist an materielle Gegenstände, an eine rituelle Handlung geknüpft. Trotzdem ist nicht zu verkennen, daß der christliche Kult sich von dem Materialismus des heidnischen weit entfernt. Schon äußerlich erhebt sich das einfache Essen eines Bissens Brot und das Trinken eines Schlucks Wein weit über die rohen Schmausereien der Heiden. Innerlich aber kann das Fleisch der Götzenopfer und der Kelch der Dämonen in keiner Weise mit dem Fleische und Blute des Logos-Christus verglichen werden. Ebenso ragt die erhabene Theologie der Eucharistia unendlich empor über die hymnenartigen Theogonien und Kultlegenden, die die heidnischen Zeremonien einleiteten und begleiteten. Das Christentum hat also die Objektivität antiken Denkens festgehalten, sie aber ins Reich des wahrhaft Geistigen emporgetragen.

Das Wort vom Gedächtnis (*ἀνάμνησις*, *commemoratio*) führt uns vom Opfer zum Mysterium. Zahlreiche Akte des antiken Kultes, besonders der Geheimkulte, sind Gedächtnisfeiern eigener Art. Die Taten auf Erden erschienener Götter, ihre Epiphanien, Leiden und Siege werden zu bestimmten Zeiten ins Gedächtnis zurückgerufen und

gefeiert, aber nicht wie die moderne Menschheit den Todestag eines Beethoven oder Goethe begeht. Vielmehr wird durch den symbolischen Ritus das alte Ereignis wieder zur Gegenwart; der Kern ist der gleiche, nur birgt er sich unter dem Symbol; aber auch dies nähert sich möglichst der Urform. Man agiert die Tat mit und wird dadurch in den göttlichen Reigen hineingezogen, wird zum Begleiter des Gottes, zum Gotte selbst. Auch dies eine echt antike, höchst konkrete Art, durch Handlungen und Gegenstände das göttliche Leben zu ergreifen und sich zu eigen zu machen. Sie wird vor allem in den Geheimkulten geübt, weshalb wir diese Art Gottesdienst „Mysterien“ nennen.

Im christlichen Kulte finden wir auch Mysterien; Name und Wesen beweisen es. Die Taufe ist eine mysterienhafte Angleichung des Menschen an den sterbenden und wiederaufstehenden Herrn, wie Paulus es tiefsinnig auseinandergesetzt hat (Röm. 6, 3 ff.). Sehr klar hat es auch Kyrillos von Jerusalem dargelegt: „Welch seltsame und paradoxe Tatsache! Nicht wirklich starben wir, nicht wirklich wurden wir begraben, und nicht wirklich standen wir nach der Kreuzigung auf — sondern es fand die Nachahmung im Bilde statt (*ἐν εἰκόνι ἢ μίμῳ*), wirklich aber war das Heil. Christus wurde wirklich gekreuzigt, wirklich begraben, stand wirklich auf, und all dies hat er uns geschenkt, damit wir an der Nachahmung seiner Leiden teil hätten (*τῇ μιμήσει τῶν παθημάτων κοινωνήσαντες*) und so in Wirklichkeit das Heil erwürben . . . er schenkt mir ohne meinen Schmerz und meine Mühe durch die Gemeinschaft des Schmerzes das Heil“ (Mystagog. Katech. 2, 5). Ebenso vom Chrisma d. h. der Firmung: „Christi d. h. Gesalbte wurdet ihr, da ihr das Gegenbild (*ἀντίτυπον*) des heiligen Geistes empfanget; und alles geschah im Bilde (*εἰκονικῶς*) an euch, da ihr Bilder Christi seid . . . Als ihr aus dem heiligen Wasserteiche emporstieget, wurde euch das Chrisma gegeben, das Gegenbild dessen, mit dem Christus gesalbt wurde; dies aber ist der heilige Geist . . . ihr aber wurdet mit Myron gesalbt und wurdet so Genossen und Teilhaber Christi“ (ebd. 3, 1 und 2). Der Typus ist also die volle Wirklichkeit; das Antitypon aber ist gemischt aus Bild und Wahrheit; hinter dem Bilde, das aber in seiner Wirksamkeit durchaus real ist, steht die Wirklichkeit der Gnade, die vom Typus ausgeht. Taufe und Firmung sind so echte Mysterien, da sie den an der geheimnisvollen Hülle Teilnehmenden Gnade schenken und sie zur Gottesgemeinschaft führen. Vor allem aber ist die Eucharistia eine heilige Mysterienhandlung. Gemäß dem Gebote des Herrn wird sie zu seinem Gedächtnis (*ἀνάμνησις*) vollzogen; nach Paulus ist sie eine Verkündigung des Todes des Herrn (I Kor. 11, 26), für Cyprian das „Gedächtnis des Herrn und seines Leidens“ und zugleich „Feier der Auferstehung des Herrn“ (ep. 63, 16 f.). Die Liturgie erwähnt deshalb schon sehr früh nach den Einsetzungsworten Tod und Auferstehung, aber auch Menschwerdung, Himmelfahrt, zweite Wiederkunft Christi, kurz das ganze Werk der Erlösung. All dies wird durch die

Feier zur mystisch-realen Gegenwart; hinter dem Kultakte steht die Epiphanie Christi zur Menschwerdung, zum Leiden und Tod, und zugleich wird in gewissem Grade die zweite Parusie vorausgenommen, so daß die eschatologische Hoffnung der Christen sich hier erfüllt. Deshalb das *Marana tha* der Didache nach der Kommunion. Hier fühlen wir unmittelbar den ungeheuer lebendigen Wirklichkeitscharakter altchristlichen Kultes: „Der Herr ist nahe“. Die antike Mysterienidee wird weit überholt. Hier ist wirklich göttliche Gegenwart und helfende Tat; es ist die Gegenwart des wahren Gott-Logos, der seine erhabene Opfertat vollzieht zum Heile der Menschheit.

Diese innere Geisterfülltheit bedarf nicht der äußern Prunkentfaltung, durch die der heidnische Kult zu wirken suchte. Tertullian macht schon aufmerksam auf die „Einfachheit der göttlichen Werke in der sichtbaren Handlung und ihre Größe in der verheißenen Wirkung“; „so überaus einfach, ohne Pomp, ohne neuen Apparat, ohne Kostenaufwand“ werde „der Mensch ins Wasser hinabgelassen und unter kurzen Worten untergetaucht“, „erlange dabei aber die Ewigkeit“; er vergleicht damit die „Feiern und Mysterien der Götzen“, die „durch Zurüstung und Apparat sowie die aufgewandten Summen Eindruck machen wollen“ (*de bapt.* 2). Jedoch ist bei dieser Einfachheit nicht an die hausbackene Nüchternheit zu denken, in der man in neuerer Zeit manchmal das Wesen des urchristlichen Kultes finden und nachahmen wollte. Echtes Mysterium voll Glut und Tiefe steht hinter den einfachen, aber geistbeseelten Formen. Der Ritus ist Symbol.

Gerade der Begriff des liturgischen Symbols zeigt uns wiederum den echt antiken Geist christlicher Liturgie. Für die Moderne mit ihrem abstrakten Subjektivismus gibt es kein Symbol mehr im alten Vollsinne, höchstens ein stoisch-rationalistisches, willkürliches Sinnbild für irgendwelche abstrakten Gedankengebilde. Der antike Realismus, wie er sich am tiefsten und schönsten in Platon ausgeprägt hat, sieht in allen Sinnendungen Abbilder ewigen Seins. Die Abbilder haben teil am Urbilde; das Urbild aber ist erst das wahre Sein, das Abbild nur ein Schatten. Die Idee ist das wahrhaft Reale, das Sinnending ist auch real, aber in einem weit schwächeren Grade. Für uns aber ist das Abbild Weg zum Urbild; in ihm fassen wir wenigstens den Saum des Gewandes der ewigen Idee. Jedes Sinnending, in dem ewiger Gedanke sich dem vergänglichen Stoffe mischt, wird so zu einem Hinweis auf Ewiges, zu einem „Symbol“ im ursprünglichsten Sinne; wir haben in ihm die eine Hälfte des Würfels, die, mit der andern zusammengefügt (*συνβάλλειν*), das Ganze ergibt (vgl. Platon, *Sympos.* 191 D). Wer das Symbol hat, hat damit einen Anfang der geistigen Idee; Symbol und Wirklichkeit zusammen ergeben das Ganze. In diesem antiken Sinne ist die altchristliche Liturgie Symbol. Das Wasser, das Brot, der Wein, das Öl sind mit den Gebärden und Worten nicht bloß ein leeres Spiel der Ästhetik oder ein Werkzeug der Pädagogik, auch nicht bloß

moralische Zeichen, sondern notwendige Hüllen und Offenbarungen geistiger Werte, physische Gefäße übernatürlicher Kraft. Nur wer das Symbol hat, besitzt in ihm die Erstlinge des Geistes und das Anrecht auf die Fülle des Geistes. Die Epiklese ruft in Kraft des göttlichen Namens die Gegenwart des Geistes in die Elemente, und diese werden dadurch Träger der Heiligung. *Numquam sine aqua Christus*, sagt Tertullian (*de bapt.* 9). So bedingt hier die materielle Konkretheit den realen geistigen Inhalt. Das liturgische Symbol erscheint damit als die ungeahnte Erfüllung antiken Sehnsens. Denn der antike Höhenflug blieb leicht im Kosmischen stecken. Hier ist das Symbol im platonischen Sinne einmal voll erreicht und noch überflogen. Der Stoff wird in der Kraft des über ihm gesprochenen göttlichen Namens zunächst durch den Exorzismus dem Reiche des Dämonischen entzogen und dann durch die Epiklese mit göttlicher Energie erfüllt.

Trotzdem bleibt in der altchristlichen Liturgie der Symbolcharakter voll gewahrt. Man weiß, daß man nur die eine Hälfte des Würfels hat. Brot und Wein der Eucharistie sind *ὁμοίωμα, ἀντίτυπον, similitudo, figura* des Leibes und Blutes Christi. Als Symbol bleiben sie eine Sache, *τὰ ἅγια, sancta, mysteria, medicina, immortalitatis alimonia, φάρμακον ἀθανασίας*. Man betet nach der Kommunion um die Erfüllung des Symbols, um *beneficia potiora*. Wie von der neueren, rationalistischen Auffassung, man habe in ihr nur ein Sinnbild geistiger Kraft, nicht den wahren Leib Christi, so hält sich die alte Liturgie auch von der das Menschlich-Persönliche mehr betonenden Anschauung des spätern Mittelalters fern, darin echt altchristlich, daß sie die Erfüllung aller Hoffnung ins Jenseits verlegt.

Wie die Gegenstände so sind die liturgischen Handlungen Symbol, äußere Feier in festlichem Spiele, hinter dem eine furchtbar ernste Wirklichkeit steht. Ein „mystisches Drama“ im tiefsten Sinne des Wortes, da hinter der Handlung geheimnisvolle Gnadenwirkung sich birgt. Hier sehen wir wieder echt antike Züge der Liturgie: einerseits sucht sich das innere Reich des Geistes einen sichtbaren Ausdruck, der objektiv und gemeinsam ist; andererseits ist der Ausdruck Symbol geistiger Wahrheit. Man feiert in mystischen Symbolen den Tod und die Auferstehung Christi — Tod und Auferstehung sind wirklich da; man feiert den Tod der Märtyrer — ihre Passion wird in der Todesfeier Christi zur Gegenwart. Die ganze Wucht des mystischen Dramas etwa in Eleusis lag gerade in der für die Gläubigen atemberaubenden Nähe der Götter, durch die das Spiel zum ergreifenden Ernst wurde. Noch das attische Drama war als ein Kultakt und als gespeist aus den Quellen der rein religiösen Mysterien von dieser Kraft, wenn auch in abgeschwächtem Maße, erfüllt. Schiller hat das richtig gefühlt, wo er die Erinyen auf der Bühne schildert: „Stille, wie des Todes Schweigen, liegt überm ganzen Hause schwer, als ob die Gottheit nahe wär’ . . . Und zwischen Trug und Wahrheit schwebet noch zweifelnd jede Brust und

bebet und huldiget der furchtbarn Macht, die richtend im Verborgnen wacht . . .“ Das Erlösungswerk Christi, das erhabenste Drama der Weltgeschichte, Tragödie und „göttliche Komödie“ zugleich, ist Gegenstand des liturgischen Dramas; unter dem Schleier des Symbols wird es zur Wirklichkeit.

Immer wieder steht es im Mittelpunkte der Liturgie. Besonders der Sonntag, der Herrentag, ist ihm geweiht. Er ist ja der Tag der Auferstehung; und wiederum sind es die Stunden der Morgenfrühe, wo die Sonne siegreich sich wieder erhebt, die der Meßfeier gewidmet sind. „Wir feiern morgens die Auferstehung des Herrn“, sagt Cyprian (*ep.* 63, 16). Wohl ist die Messe das Gedächtnis des Leidens Christi, aber beinahe noch mehr das seiner Auferstehung. Deshalb wird sie mit Vorliebe am Auferstehungstage gefeiert. Auch hier lebt also wieder echt antikes Gefühl, das beim Leiden und der Disharmonie nicht stehen bleiben kann, sondern zur göttlichen Lebensfülle emporstrebt. Zugleich sehen wir die Freude der antiken Menschen am starken, ungebrochenen Morgenlicht, dem *sol inuictus*, in der Liturgie sich widerspiegeln. Und doch welche Erhebung über das antike Lebensgefühl! Dies bleibt ja bei dem rein natürlichen Leben, der materiellen Sonne stehen; das christliche aber dringt durch den Tod des nur-natürlichen Wesens zur Auferstehung des pneumatischen Lebens durch, durch die Nacht der Sinne zum überirdischen Lichte der geistigen Sonne.

Die regelmäßig wiederkehrende Feier eines kosmischen Ereignisses, einer göttlichen Epiphanie, eines *natalis* einer Stadt, eines Herrschers sinnbildet und verbürgt nach antiker Anschauung eine gewisse innerweltliche Ewigkeit des gefeierten Gegenstandes. Die Liturgie hat ebenfalls ihre regelmäßig verlaufenden Zeiten und Stunden, hinter denen eine göttliche Ewigkeit steht. Das gilt von den Gebetsstunden, den sonntäglichen Eucharistiefeiern, der Anniversarien. Vornehmste Jahresfeier ist das Pascha. In ihm wird das Erlösungswerk wie in jeder Meßfeier zur liturgischen Gegenwart, aber in reichster, dramatischer Entfaltung. Es ist das Fest der Christen, anfangs das einzige Fest. Die übrigen Feste, die sich allmählich anschließen, leben von seinem Glanze. Im 2. Jh. tritt die Epiphanie auf, die die Menschwerdung als das hilfreiche Erscheinen des göttlichen Lichtträgers in sichtbarer Gestalt in der Weltfinsternis feiert: *Lux de luce apparuisti Christe*. Zu dem Christusmysterium tritt seit dem 2. Jh. und besonders dem Anfang des 3. das Martyrergedächtnis. Die Helden, die Christus am nächsten nachgefolgt sind, sich seiner Passion am meisten angeglichen haben, werden an ihrem *natalis* alljährlich begangen. Aber nicht wie bei den Heiden die irdische Geburt, sondern ihr Passionstag gibt das Datum der Feier an, die sich in der Nachtfeier (*παννυχίς, uigiliae*), der Agape und der Eucharistie vollzieht. — Wir brauchen nur kurz zu erinnern an die jährlich wiederkehrenden Mysterien der sterbenden und wiederauflebenden Vegetations- und Seelengötter, an die trieterische Feier des Dionysos mit

ihrem mystischen Überschwang, an die Epiphanien der Heilandgötter oder der „sichtbar erschienenen“ göttlichen Herrscher (*dii praesentes manifesti*), an die Heroenfeiern, um auch hier die Parallelen, aber auch den weiten Vorsprung des Christentums zu fühlen. Dort ein Kult der Natur, ein „Dienst der Elemente“ (Gal. 4, 3), voll von sinnlichem Rausche und düsterer Melancholie, nicht imstande, den Geist wirklich aus den Fesseln der Ananke zu befreien, Götter ohne Wirklichkeit und feste Gestalt, Heilbringer schnell vorübergehender, politischer Wohlfahrt, Heroen ohne sittliche Größe — hier das Erlösungsmysterium des Kreuzes, das die Welt besiegt, das Aufleuchten wahren göttlichen Lichtes in der Nacht der Sünde und Gottverlassenheit, die Heroen der in der Kraft Christi leidenden Liebe. Also Antike durch die konkrete, geformte Fülle religiösen Lebens, aber christlich geadelte Antike.

Besonders in der Martyrer- und Totenliturgie hat die ältere Kirche viel von der köstlichen, antiken Lebensfrische bewahrt und sich doch von der heidnischen, allzu materialistischen Auffassung vom jenseitigen Leben freigehalten; die schönen Riten des Altertums werden zum Symbole geistigen Lebens, so daß die frohe Hoffnung der Auferstehung die Totenliturgie durchweht. Man geht, besonders am *natalis*, an das Grab (*memoria*, *μαρτύριον*), feiert dort, während der Tote in seiner blumengeschmückten *cathedra* am Mahle teilnimmt, die Agape und zumal am Jahrestage die Eucharistia. Der Verstorbene steht so in realer, plastisch dargestellter *communio* mit den Überlebenden, mit der Kirche. Denn nur am Grabe der *communicantes* darf eine solche *commemoratio* geschehen; wem die Kirche sie verweigert, der ist *excommunicatus*. So finden die Martyrer und die Toten ihre Erquickung (*refrigerium*); das himmlische *convivium*, dem sie rosenbekränzt beiwohnen, ist vorgebildet in der kirchlich-liturgischen Agape. Liturgie und innerste Hoffnung der Christen fließen hier ineinander. Demgemäß sind die Mahlbilder altchristlicher Kunst bald liturgisch bald von der Himmelsfreude zu erklären; oder vielmehr beide Vorstellungen verschmelzen sich. Hier offenbart sich der Zauber altchristlicher Liturgie: antike, konkrete Form und reinste Geistigkeit haben eine unlösbare Einheit gefunden.

Es könnte noch untersucht werden, wie etwa neben der allgemein-hellenistischen Kultur der römische, der griechische, der orientalische Geist und hier wiederum der der einzelnen Völker sich gesondert in den liturgischen Formen widerspiegelt. Aber wir müssen diese wie viele andern Fragen in unserer kurzen Arbeit übergehen und heben nur noch einen besonders wichtigen Punkt hervor. Der antike Mensch gibt sich den Welt dingen hin, legt nicht seine Stimmung und Sehnsucht in sie hinein. Sein Denken erhält dadurch einen objektiven Zug, der sofort zur Gemeinsamkeit hindrängt. Denn nur in objektiven Ideen können die Geister sich wirklich treffen, in großen Gegebenheiten, die das Individuum überragen, das höhere Ich „erheben“ und das niedere Ich „zermalmen“. So schwindet das Individuum dahin; die Persönlichkeit

aber wächst und kräftigt sich an der hohen Aufgabe. Solcher Art ist auch die Liturgie. Sie bleibt immer objektiv, läßt sich nie zu den kleinen individuellen Bedürfnissen herab und umfaßt dabei doch alles Persönliche. Sie ist immer aufs Gemeinsame gerichtet, redet im Wir-Stil und gibt dabei oder gerade dadurch der Persönlichkeit volle Bewegungsfreiheit, so wie Cyprian einmal (*de exhort. martyrii* 3) sagt, er liefere aus den heiligen Schriften die Wolle, aus der jeder sich einen Rock weben könne, der nur ihm passe. Die Liturgie ist also auch hier von antiker Art. Aber während die eigentliche Antike den Menschen nur als ein Glied des Staates und daher auch nur in seiner diesseitigen Bedeutung erfaßt, dadurch aber eine große Kälte des Herzens verbreitet, die die tiefere Sehnsucht der Seele nicht befriedigt, nimmt die Liturgie sich auch der Seele und der einzelnen Seele mit christlicher Liebeswärme und Innigkeit an. *Ecclesia siue anima*, so liest man oft bei Ambrosius; Gemeinschaft und Einzelseele fließen unscheidbar ineinander. Die Apostolische Überlieferung des hl. Hippolyt, eine Sammlung liturgischer Gebete und Riten aus dem 3. Jh., schreibt vor: „Sobald der Gläubige wach wird und aufsteht, soll er zu Gott beten . . . Er eile aber auch zur Ekklesia, wo der Geist blüht.“ Die Liturgie ist Gebet der Kirche, aber auch der Einzelseele, freilich nur jener Einzelseele, die in sich die Gemeinschaft spiegelt, sie abbildet, nicht die stolz und eigenbrötlerisch sich von ihr zurückziehende Individualseele. Gerade die älteste Liturgie zeigt am deutlichsten die Verbindung gemeinschaftlichen Geistes mit persönlichster Inbrunst; man lese nur die eucharistischen Gebete der Didache.

Wir betrachteten bisher im wesentlichen die Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte, also der Glanz- und Heroenzeit des Christentums, wo es der Reinheit der Quelle am nächsten war. Mit dem 4. Jh. kam eine große Krise über die Kirche. Sie, bisher eine verfolgte und verachtete Minderheit, in der Welt, aber nicht von der Welt, wurde vom Staate anerkannt und in die Welthändler hineingezogen. Die Massen, innerlich noch größtenteils heidnischem Brauche und heidnischer Denkart ergeben, strömten in die Kirche und brachten auch ihre Kultauffassung mit. Die Kirche überstand diese Krise auch auf dem Gebiete des Kultes mit außerordentlicher Klugheit und Weitsicht. Die Mönche, die Erben der Martyrer und Pneumatiker, betonten die Geistigkeit des Kultes und hielten sie, genährt von der erhabenen Einfachheit der Wüste, fest; andererseits übernahm die Hierarchie manche der tiefsinnigsten antiken Riten und formte sie zum christlichen Gebrauche. Die Zeiten hatten sich geändert. Das Christentum hatte die Welt so weit durchdrungen, daß die krasse Idololatrie auch dem gebildeten Heiden zuwider war. Die ersten Christen hatten die Geistigkeit außerordentlich betonen müssen. Jetzt war beinahe das Gegenteil notwendig geworden. Das sinkende Lebensgefühl einer alternden Welt,

dazu die ersten Einwirkungen der so ganz anders gearteten germanischen Völker führten eher zu einer Abwendung von der konkreten Lebensfülle der Antike, zu einer übertriebenen Vergeistigung des religiösen Lebens. Da war es geradezu eine Notwendigkeit, im Kulte den objektiven, konkreten Gehalt auch an äußerer Form zu stärken und den jungen Völkern ohne Kultur und Form tiefe Weisheit im geprägten Symbol zu übermitteln, die sie zunächst äußerlich weitergeben und allmählich tiefer verstehen sollten. So wurde der nunmehr auftauchenden Gefahr, allzu abstrakt-geistig zu denken, der ja später ein großer Teil der Germanen erliegen sollte, vorgebeugt. Nehmen wir ein Beispiel. Der alte Christ lehnt es ab, den Wert des Gottesdienstes von Ort und Zeit abhängig zu denken; man soll in Geist und Wahrheit an allen Orten reine Hände zu Gott erheben. Jetzt vom 4. Jh. ab wird der Ritus der Kirchweihe im Anschluß an uralte Bräuche der Antike reich ausgebildet; ein bestimmter Ort wird ausgesondert, den Dämonen durch Exorzismen entrissen, durch Gebet und Opfer konsekriert, ein steinerner, fester Altar darin aufgerichtet. Bestimmte Gebetszeiten regeln die Zusammenkünfte. Die ganze Liturgie wird formenreicher, komplizierter. Das Opfer wird vom *ιερεὺς*, *sacerdos* an reichgeschmücktem Altare dargebracht. Ein ganzer Stab von Klerikern mit mannigfach abgestuften Aufgaben umgibt den zelebrierenden Bischof und verehrt ihn in höfischem Zeremoniell. Weihrauchschalen werden ihm vorausgetragen; glänzende Gewänder schmücken ihn. Festbestimmte Texte füllen regelmäßig wiederkehrende Gebetsstunden aus. Beim Betrachten dieses Apparates könnte einem die Sehnsucht nach der pneumatischen Einfachheit der ersten Zeiten aufsteigen. Und doch war diese Entwicklung notwendig für das Wohl der Kirche und der Menschheit. Die germanische Formlosigkeit und Innerlichkeit bedurften eines starken äußern Aufwandes, um den objektiven Wert der Religion zu erkennen. Die Gottesdienste der Quäker in ihrer primitiven Einfachheit sind nur scheinbar eine Rückkehr zum altchristlichen Pneuma. Viel eher hat das Ritual die heilige Objektivität des altchristlichen Kultes bewahrt. Mit andern Worten: die antike Form war die schützende Hülle für den evangelischen, urchristlichen Kern. Antike und Christentum zeigten ihre innere Zusammengehörigkeit.

Das beweist uns wieder einmal, welche Bedeutung die Antike auch für uns noch hat, ja vielleicht für uns besonders, da sie uns vor den Gefahren des modernen Geistes schützt. Das neue Erwachen des liturgischen Geistes geht eng zusammen mit einer tieferen Auffassung der Antike, mit einer Abwendung von subjektivistischer Vergeistigung auch im Leben der Frömmigkeit. Mag die Antike als geschichtliche Erscheinung ein abgeschlossener Kulturkreis sein, von ihren Ewigkeitswerten gilt das Wort Johannis vom Leben der Dinge im Logos, wie es manche Väter lasen: *Quod factum est, in ipso uita est.*

Trishagion und Qeduscha.

Von Anton Baumstark (Bonn).

Unter den Zügen, in denen sich christlicher und synagogaler Kultus berühren, nimmt eine hervorragende Stelle derjenige einer liturgischen Verwertung von Is. 6, 3 ein.

Auf christlicher Seite behauptet das Trishagion seinen festen Platz im Gefüge des eucharistischen Hochgebetes, dessen Typus durch die Beschreibung des Martyr-Philosophen Justinus erstmalig kenntlich wird. In dem Dank und Preis enthaltenden Hauptteile desselben, den *εὐχαριστίαι* des Apologeten, bezeichnet das biblische Motiv einen charakteristischen Ruhepunkt, oder dieser Teil findet in ihm seinen Abschluß¹. Als Gesangstück der Gemeinde das Gebetswort des Liturgen unterbrechend, wächst es in jedem Falle aus dem letzteren organisch hervor. Eine dabei zur Verwendung kommende mehr oder weniger wortreiche Überleitung bietet eine Schilderung oder doch Aufzählung der himmlischen Sängerschöre des Dreimaligheilig, in der mit Vorliebe Dan. 7, 10 anklingt². Seinen frühesten Widerhall scheint derartiger Gebrauch des Stückes bereits in dem Schreiben des Römers Klemens an die Gemeinde von Korinth zu finden, wenn (34 § 6) dem Verfasser Dan. 7, 10 und Is. 6, 3 zu einem einzigen freien Schriftzitat zusammenfließen und er in unmittelbarem Anschluß an dieses von einem Zu-Gott-Rufen auch der zu kultischer Feier versammelten irdischen Gemeinde redet: λέγει γὰρ ἡ γραφή· Μύριαι μυριάδες παρειστήκεισαν αὐτῷ καὶ χίλιαι χιλιάδες ἐλειτούργουν αὐτῷ καὶ ἐπέκραγον· Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ κτίσις τῆς δόξης αὐτοῦ. Καὶ ἡμεῖς οὖν ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες τῇ συνειδήσει ὡς ἐξ ἐνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς αὐτόν — —

¹ Das erstere ist in orientalischer Liturgie im allgemeinen, das letztere in den Denkmälern des normalen ägyptischen oder doch stadtalexandrinischen Liturgietypus (Markos- bzw. koptische Kyrillosliturgie; Papyrus von Dér Balyzeh; arabisches „Testament unseres Herrn“ im Texte des Abū Ishāq) der Fall. Die veränderlichen Texte der spanischen und gallischen Liturgie des Abendlandes weisen teils auf die eine teils auf die andere Anordnung. Rom scheint hier von Hause aus mit Alexandria zusammengegangen zu sein.

² So in AK VIII, der alexandrinischen Markos- bzw. koptischen Kyrillosliturgie und der Chrysostomosliturgie Konstantinopels (Brightman, *Liturgies Eastern and Western* S. 18 Z. 29 f.; 131 S. 23 f.; 175 Z. 20 ff.; 322 Z. 24 ff.), um nur einige der wichtigsten orientalischen Texte namhaft zu machen. Auch im Abendland fehlt es nicht an hierhergehörigen Wendungen gegen Ende gallischer und spanischer *contestationes* (*illationes*; *immolationes*).

Die Verwendung des Seraphgesanges in synagogaler Liturgie erfährt demgegenüber ihre früheste ausdrückliche Bezeugung durch eine Talmudstelle, allerdings erst für die Wirkungszeit des im J. 135 geborenen Redaktors der Mischna R. Jehuda han-Nasi, also für die zweite Hälfte des 2. Jahrh.³ Aber die Ansatzstelle eines Zitats von Is. 6, 3 scheint mehrfach schon früher an Stellen spätbiblischer und apokrypher Literatur kenntlich zu werden, hinter denen die begleitende Wortliturgie noch des im nachexilischen Tempel gefeierten Opferkultus stehen dürfte⁴. In der endgültigen synagogalen Gebetsliturgie erscheint unter der technischen Bezeichnung der Qeduscha eine auf der Is.-Stelle aufgebaute Formel in nicht weniger als dreifachem Zusammenhang⁵. Gleich dem christlichen Trishagion organisch dem umgebenden Gebetstexte entwachsend, erscheint die Qeduscha in dem nach seinem Eingangsworte *Jōšēr* genannten Anfangsstück der Benediktionengruppe, die im Morgengebete die biblischen Bekenntnisstücke des *Šēma'* (= Dt. 6, 4—9; 11, 13—21; Nm. 15, 37—41) umschließt⁶. In Wechselrede zwischen Vorbeter und Gemeinde aufgeteilt, wird sie der dritten Benediktion des täglich mindestens dreimal zu verrichtenden sog. *Šēmōnē 'esrē*, des „Gebetes“ schlechthin oder des Gebetes der „achtzehn“ Benediktionen, eingefügt⁷. Den Namen der *Qēdūššā d(h)ēsid(h)rā* hat die Aufnahme auch dieses, hier in seinen einzelnen Absätzen jeweils von einer aramäischen Übersetzung des hebräischen Originals begleitet, Stückes einer bunten Zusammenstellung von Bibelzitaten eingetragen, die gegen Ende des Morgengebetes sich von Hause aus an einen Lehrvortrag anschloß⁸.

Neben allem dem ist schließlich von vornherein die allerhöchste Wahrscheinlichkeit ins Auge zu fassen, daß sich ein sehr bemerkens-

³ *Tosephta: Berakhot* I 9. Nur an den berühmtesten Träger des Namens läßt sich füglich bei dem hier ohne jede nähere Bezeichnung genannten „R. Jehuda“ denken.

⁴ Baruchapokalypse: A. M. Ceriani, *Monumenta sacra et profana* V 2 (Mailand 1871) S. 126 (bzw. I 2, S. 78) und wohl schon Nehem. 9, 6. Vgl. meinen Aufsatz *Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums* in: Theologie und Glaube II (1910) 353—370.

⁵ Vgl. im allgemeinen The Jewish Encyclopedia 7, 463 und Ism. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (1924) 61—67.

⁶ Vgl. über das *Sēma'* E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. 3. Aufl. II (1898) 459 u. The Jewish Encyclopedia 11, 266 f. bzw. einschließlich der es umrahmenden Gebete Ism. Elbogen a. a. O. 16—26. Der hebräische Text des *Jōšēr* bei W. Staerk, *Altjüdische liturgische Gebete, ausgewählt und mit Einleitungen herausgegeben* (1910. Kleine Texte usw. hrsg. von Lietzmann. Nr. 58) S. 4 ff. Deutsche Übersetzung bei Fiebig, *Ausgewählte Mišnatrakate in deutscher Übersetzung* III (1906) 29—34.

⁷ Vgl. E. Schürer a. a. O. S. 460—463, The Jewish Encyclopedia 11, 270—282, Ism. Elbogen a. a. O. S. 27—60. Text bei W. Staerk a. a. O. S. 9—19 nach der endgültigen babylonischen und einer älteren palästinensischen Rezension. Übersetzung bei Schürer S. 461 f. Fiebig 26—29.

⁸ Vgl. Ism. Elbogen a. a. O. S. 79 f.

werter Nachhall auch eines Gebrauches der Qeduscha in griechischer Sprache erhalten hat, der im Gottesdienste des Griechischen als kultischen Idioms sich bedienender hellenistisch-jüdischer Gemeinden erfolgte. Bousset hat den vorläufigen Nachweis dafür erbracht, daß in dem merkwürdigen Gebetsanhang der Kapp. 33—38 des VII. Buches der Apostolischen Konstitutionen eine jüdische Grundschrift eine recht oberflächliche Christianisierung erfahren hat⁹. Jene Grundschrift war, wie ich in Vervollständigung seiner Beweisführung darzulegen haben werde, näherhin nichts anderes als eine dem *Šēma* und dessen Rahmenbenediktionen sowie dem Kerne des *Šēmōnē 'esrē* parallel laufende Agenda für den synagogalen Morgengottesdienst mit Spezialeinlagen für Sabbat, Fest- und Fasttage. Nun findet sich aber auch hier ein nach Umfang und Art der Einfügung genau der *Jōšēr*-Qeduscha entsprechender Text des Dreimalheilig. Als besonders bezeichnend verdient es dabei noch hervorgehoben zu werden, daß derselbe sich fast unmittelbar an ein Zitat von Ps. 104 (105), 24 anschließt und ein solches nicht minder im *Jōšēr* der Qeduscha vorangeht und ursprünglich gleichfalls unmittelbarer als im heutigen Texte vorangegangen sein wird.

Die Vermutung eines Zusammenhanges zwischen dem christlichen und dem synagogalen Brauche drängt sich zweifellos ohne weiteres auf. Denkbar wäre ein solcher naturgemäß nur im Sinne einer Abhängigkeit der Urkirche von der Synagoge, beziehungsweise beider vom jüdischen Tempelkult. Näherhin glaube ich ein bereits das Zitat von Is. 6, 3 enthaltendes Gebet voraussetzen zu müssen, das in dem letzteren die Darbringung des morgendlichen *Tāmīd(h)*-Opfers begleitet hätte¹⁰. Auf dessen andeutungsweise bei Philon¹¹ kenntlich werdenden Typus gingen alsdann die in AK VII 33—35 überarbeitete hellenistisch-jüdische Agenda, der mit *Jōšēr* anhebende Benediktionenkreis des nachmischinischen Synagogenkultus und durch Vermittlung älteren synagogalen Sabbatmorgengottesdienstes der Typus des eucharistischen Hochgebetes wie im allgemeinen, so speziell in ihrer Bezugnahme auf die Is.-Stelle zurück. Daß diese Lösung des Problems gewissen Bedenken begegnet, vermag ich mir allerdings nicht zu verhehlen.

Einerseits wird die bei ihr notwendig zu unterstellende Zugehörigkeit der Qeduscha zum ursprünglichen Textbestand des *Jōšēr* in der einschlägigen israelitischen Forschung nachdrücklich bestritten¹². Anderer-

⁹ Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buche der apostolischen Konstitutionen, in: Nachrichten der Königl. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen. Philol.-histor. Klasse 1915. S. 435—489.

¹⁰ Nach dem Mischna-Traktat *Tamid(h)* IV 3 bzw. V 1. Vgl. den Ak. 9 angeführten Aufsatz, speziell S. 469 f.

¹¹ *De sacerdot.* 6. Vgl. *De victim.* 6. Dazu P. Wendland, Nachrichten d. Königl. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen. Philol.-histor. Klasse. 1910. S. 330—334.

¹² So von Ph. Bloch, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums XXXVII (1893) S. 305 ff., nach dem sie hierher erst unter dem Einfluß der Mystiker des Gaonen-Zeitalters gekommen wäre, und sehr entschieden durch Ism.

seits haben nicht minder entschieden Cabrol¹³ und Cagin¹⁴ im Gegensatz zu dem den Anschauungen des letzteren besonders nahe stehenden Schermann¹⁵ die Ursprünglichkeit des Trishagions im Rahmen des eucharistischen Hochgebets in Abrede gestellt. Daß mindestens diese letztere Stellungnahme gewisse Anhaltspunkte für sich hat, ist denn auch nicht zu verkennen. Zwar, daß der *Liber Pontificalis* das *Sanctus* erst durch Papst Sixtus I. der eucharistischen Liturgie Roms eingefügt werden läßt¹⁶, würde auch abgesehen von der Stelle des Klemensbriefes kaum etwas verschlagen. Daß den liturgiegeschichtlichen Nachrichten des Papstbuches für die drei ersten Jahrhunderte Glaubwürdigkeit grundsätzlich nicht zukommt, bedarf nicht erst des Beweises. Ob das Trishagion in dem griechischen Original des *Testamentes unsers Herrn* dem mitgeteilten eucharistischen Idealformular wirklich gefehlt hat, wird sodann dahingestellt bleiben müssen¹⁷. Keinesfalls hätte übrigens sein Fehlen dort selbständige Bedeutung neben dem zweifellosen Vorliegen der befremdenden Erscheinung in dem kürzeren Eucharistieformular der maßgeblichen Quellenschrift des *Testaments*, der früher sog. *Ägyptischen Kirchenordnung*. Um so schwerwiegender wird aber in der Sache das Zeugnis jener Quellenschrift selbst, seit in ihr die *Ἀποστολικὴ παράδοσις* des Hippolytos erkannt ist¹⁸. Es kann angesichts dieser Erkenntnis keinem Zweifel unterliegen, daß in der Tat noch im ersten Viertel des 3. Jh. das Trishagion einen schlechthin unverbrüchlichen Bestandteil eucharistischen Hochgebets in Rom nicht bildete. In

Elbogen. In entgegengesetztem Sinne allerdings B. Blau, *Revue des études juives* XXXI (1895) 196, K. Kohler, *Monatsschrift* XLVII (1903) S. 493 f. und L. Ginzberg, *Geonica* I S. 132 f.

¹³ *Les Origines liturgiques* (Paris 1906) 329. *Le Livre de la Prière antique* (1900) S. III.

¹⁴ *L'Eucharistia. Canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies* (Rom 1912).

¹⁵ *Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung* (1912) 22 f. Vgl. *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung* (1914—16) 463.

¹⁶ Ausgabe von L. Duchesne I S. 128: *Hic constituit, ut intra actionem sacerdos incipiens, populo hymnum decantare: Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth.*

¹⁷ Seinem tatsächlichen Fehlen in dem überlieferten syrischen Texte steht ein Vorhandensein auch in dem arabischen des ägyptischen klementinischen Oktateuchs im Nomokanon des Makarios, in dem nicht, wie in demjenigen des Abū Ishāq, eine eucharistische Liturgie spezifisch (alexandrinisch-)ägyptischer Prägung eingefügt ist. Vgl. unten S. 30.

¹⁸ Vgl. E. Schwartz, *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen* (1910), R. H. Connolly, *The so-called Egyptian Church Order and derived documents* (Cambridge 1916) und E. Hennecke in: *Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte Ad. v. Harnack zu seinem siebzigsten Geburtstage dargebracht* (1921) 159—182, bzw. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* XXII (1923) S. 144 ff.

Gallien hat vollends sogar erst im Jahre 529 das zweite Konzil von Vaison seine Rezitation bei schlechthin jeder Meßfeier angeordnet¹⁰.

Bei dieser Sachlage wird eine abschließende Beantwortung der Frage nach dem Bestehen eines entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen Trishagion und Qeduscha von der Seite ihres textlichen Bestandes her versucht werden müssen.

Im jüdischen Kultus des nachmischnischen Zeitalters ist der Wortlaut des Is.-Zitates selbst durchweg der streng biblische: קדוש קדוש קדוש "גְּבֹרֹת מְלֶאכִי בְּלִיְהֶאֱרָן קְבוֹדִי", „Heilig, heilig, heilig(ist) Jahveh der Heerscharen. Erfüllung der ganzen Erde (ist) seine Herrlichkeit.“ Angeschlossen wird an allen drei Stellen das als Gesang eines respondierenden Engelchores eingeführte, nicht minder wortgetreu aus Ez. 3, 12 entnommene Sätzchen: קְבוֹדִי קְבוֹדִי מִמְקוֹמוֹ „Gepriesen (sei) die Herrlichkeit Jahvehs von seinem Orte aus.“ Dieselbe Erweiterung erscheint in gleicher Einführung AK VII 35 § 3: καὶ τὰ ἑτερα τῶν ταγματῶν πληθὴ . . . ἐπιβοῶντα λέγουσιν Ἐὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἐν τοῦ τόπου αὐτοῦ. Auf sie beschränkt sich wie an dieser griechischen Stelle der Textbestand auch noch im heutigen *Jōšēr*. Eine nochmalige Vermehrung erfährt er dagegen in dem *Šēmōnā ʿesrē*-Einschub um Ps. 146 (145), 10: יְמִלְךָ "לְעוֹלָם אֱלֹהִים צִיּוֹן לְדֹר וָדֹר הַקְלִינָהּ „Herrschen wird Jahveh in Ewigkeit, dein Gott, Sion, auf Generation und Generation hinauf. Alleluia!“ In der *Qədūššā d(h)šid(h)rā* endlich entspricht dem die aus Ex. 15, 18 stammende Sinnparallele: יְמִלְךָ לְעוֹלָם וָעַד „Jahveh wird herrschen auf ewig und immerdar.“

Vergleichen wir mit diesem Befunde den Textbestand des Trishagions in den verschiedenen Riten und Liturgiedenkmalern des christlichen Morgen- und Abendlandes. Eine erste Tatsache springt sofort in die Augen. Die *Jōšēr* fremde zweite Erweiterung der Qeduscha durch Ps. 146 (145), 10 oder Ex. 15, 18 findet auf christlicher Seite niemals irgendeine Entsprechung. Ebensowenig begegnet hier jemals der Text von Ez. 3, 12 selbst, und diese zweite Tatsache genügt zunächst, um die ins Auge gefaßte Wahrscheinlichkeit eines Zurückgehens von AK VII 35 § 3 auf hellenistisch-jüdischen Gebrauch einer griechischen Qeduscha in eine Gewißheit umzuwandeln. Sogar jede Entsprechung auch zu diesem Stücke fehlt sodann in allen ägyptischen oder mit Ägypten im Zusammenhang stehenden Denkmälern eucharistischer Liturgie. Eine solche Entsprechung äußerlich eher noch etwas geringeren Umfanges weist dagegen das den wirklichen liturgischen Brauch des frühchristlichen Antiocheia reflektierende Idealformular des VIII. Buches der Apostolischen Konstitutionen auf: *Ἐὐλογητὸς εἰς τοὺς*

¹⁰ Kan. 3 (Mansi, Sacror. Concil. ampl. coll. VIII S. 729): *Et in omnibus missis seu in matutinis, seu in quadragesimalibus, seu in illis quae pro defunctorum commemoratione fiunt, semper: 'Sanctus, sanctus, sanctus' eo ordine, quomodo ad missas publicas dicitur, dici debeat.*

αιῶνας ἀμήν²⁰. Die Worte stehen Röm. 1, 25, brauchen aber in der Liturgie keineswegs aus jener neutestamentlichen Stelle entlehnt zu sein. Vielmehr dürfte, wie häufig, der Apostel seinerseits schon eine liturgische Formel zitieren. Indessen besteht, wenn auch die Möglichkeit, so doch natürlich nicht die entfernteste Gewähr dafür, daß jene Formel in diesem Falle ihm etwa bereits auch gerade als Ergänzung einer liturgischen Verwendung von Is. 6, 3 bekannt gewesen sein sollte. Immerhin kann soviel unbedenklich ausgesprochen werden, daß unsere Formel und der Cherubruf Ez. 3, 12 als einfache Varianten sich ebensogut verstehen ließen, wie ein entsprechendes Variantenpaar durch Ps. 146 (145), 10 und die parallelen Worte aus Ex. 15, 18 gebildet wird.

Ungleich ferner steht der allgemeinen synagogalen Erweiterung des Qeduscha-Textes der ihr gegenüber merklich umfangreichere Trishagionzusatz, der von AK VIII abgesehen in aller außerägyptischen Meßliturgie wiederkehrt. Sein im römischen Meßbuche stehender lateinischer Wortlaut ist in aller abendländischen Liturgie unverbrüchlich derselbe und stimmt genau auch mit dem griechischen überein, der seinerseits bis auf eine einzige grammatische Nuance dem in Jerusalem heimischen Formular der sog. Jakobusliturgie²¹ mit dem von Konstantinopel ausgegangenen byzantinischen Ritus²² gemeinsam ist:

Hosanna in excelsis. Benedictus, qui venit in nomine Domini. Hosanna in excelsis.

ὡσαννὰ (ὁ) ἐν τοῖς ὑψίστοις. Ἐδόλο-
γημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου.
ὡσαννὰ (ὁ) ἐν τοῖς ὑψίστοις.

Es ist lediglich die Setzung des Artikels in dem doppelten Hosanna-Rufe, wodurch sich die altpalästinensische Gestalt des griechischen Textes von der gemeinbyzantinischen unterscheidet. Was letzten Endes zugrunde liegt, ist das alttestamentliche Schriftwort Ps. 118 (117), 25 f. Aber unmittelbar handelt es sich doch um ein vielmehr neutestamentliches Textelement: den auf jener Ps.-Stelle sich aufbauenden jubelnden Zuruf der Massen beim Einzug Jesu in Jerusalem in der Fassung von Mt. 21, 9. Nur das einleitende: ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυὶδ dieser Fassung hat eine Ausgleicheung an das abschließende und mit Ps. 118 (117), 25 übereinstimmende: ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις erfahren. Als sekundär erweisen sich zwei auf dem aramäischen Sprachgebiete zu beobachtende Textvarianten. Allen Riten desselben gemeinsam ist ein: „der kam und kommt (ܕܠܗ ܕܠܐ) im Namen des Herrn“²³, das, wie die ganze Prädikation, in die

²⁰ 12 § 27 bzw. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* S. 14 Z. 2 f.

²¹ Brightman a. a. O. S. 51 Z. 2 ff.

²² Brightman S. 324 Z. 1 ff.

²³ Brightman S. 86 Z. 16 (jakobitische Normalanaphora), S. 284 Z. 15 (nestorlanische Liturgie). Die Wendung steht in den Originaldrucken einschließlich derjenigen des maronitischen Ritus und der handschriftlichen Überlieferung unverbrüchlich fest, soweit hier wie dort überhaupt statt einer bloßen Anführung der Anfangsworte ein vollständiger Trishagiontext geboten wird. Sie wird auch durch die jakobitischen Liturgiekommentare des Mōṣē bar Kēp(h)ā und Dionysios bar Ṣalībī bezeugt.

Anredeform umgesetzt, als Erbe aramäischen Einflusses auch in der armenischen Liturgie wiederkehrt²⁴. Veranlassung zu dem Aufkommen der Variante hat das sprachgesetzlich bedingte Bedürfnis gegeben, das griechische Partizipium *ἐρχόμενος* durch einen semitischen Relativsatz zu umschreiben. Auf einer nachträglichen Beeinflussung des liturgischen durch den skripturären Text der zugrundeliegenden neutestamentlichen Stelle beruht es dagegen, wenn der nestorianische Ritus sein erstes: „Hosanna in den Höhen“ durch ein: „und Hosanna dem Sohne Davids“ erweitert²⁵. Gleichfalls sekundärer Einfluß des Bibeltextes auf die Liturgie hat sich endlich auf armenischem Boden geltend gemacht, wenn hier mit einer Freiheit der armenischen Bibelübersetzung von Mt. 21, 9 sei es nur das erstemal, sei es beidemal statt: „Hosanna in den Höhen“ ein: „Preis in den Höhen“ auftritt.

Dem Fehlen jedes Zusatzes in Ägypten und dem Vorhandensein eines anderen, kürzeren und möglicherweise uralten, mindestens in Antiocheia steht die geradezu weltweite Verbreitung eines auf Mt. 21, 9 beruhenden Zusatzes von Hause aus also in strengst einheitlicher Fassung gegenüber. Man wird versuchen müssen, für die drei Erscheinungen gewissermaßen eine Art von Generalnenner zu gewinnen. Ein solcher Versuch kann füglich nur von dem einzigen den beiden Zusatzformen gemeinsamen Element ausgehen. Das ist aber der Begriff des *εὐλογεῖν* und dieses wieder die technische Wiedergabe des semitischen כִּרְך „preisen“, womit die Prädikationsformel der Stelle Ez. 3, 12 gebildet ist. Hier an das Walten eines blinden Zufalls zu glauben, dürfte äußerst schwer fallen. Mindestens als heuristische Hypothese drängt sich die Annahme vielmehr eines genetischen Zusammenhanges fast gebieterisch auf. Dieser wäre dabei näherhin naturgemäß nur im Sinne einer Abhängigkeit der beiden christlichen Fassungen von dem synagogalen Texte denkbar. Der Sinn des letzteren ist nun durchaus eindeutig. Es ist der deuteronomische Gedanke der ausschließlichen Legitimität des im Tempel zu Jerusalem geübten bzw. zu übenden Jahveh-Kultes, was in der Verbindung von Ez. 3, 12 mit Is. 6, 3 zum Ausdruck kommt. Der Gott der himmlischen Sternenheere, dessen objektive Herrlichkeit die gesamte Schöpfung durchdringt, findet eine ihm wohlgefällige subjektive Verherrlichung von Menschenmund nur von der einzigen Stätte „seines“ Wohnortes auf Zion aus. Dieser Gedanke alttestamentlich-nationaler Gebundenheit aber mußte vom Geiste des christlichen Universalismus grundsätzlich abgelehnt werden. Hat die liturgische Entwicklung des Trishagions an die Qeduscha in ihrem von *Jōšēr* und AK VII 35 § 3 gebotenen Bestande angeknüpft, so mußte sie mit innerer Notwendigkeit entweder zur einfachen Ausmerzung des Ez.-Zitates oder zu einer freien Umgestaltung desselben führen, bei der die Bezugnahme auf die Ansprüche des

²⁴ Brightman S. 436 Z. 16.

²⁵ Brightman S. 284 Z. 14.

jüdischen Tempelkults und seiner Stätte entfielen. Den Anforderungen einer solchen Umgestaltung entspricht in einfachster Form die schon Röm. 1, 25 anklingende altantiochenische Trishagionserweiterung von A K VIII 12 § 27. Einen bedeutsamen Schritt weiter geht vermöge ihrer Anlehnung an eine neutestamentliche Situation die Hosanna-Formel. Wenn sodann an ihr ein Element mithin tertiären Charakters in ursprünglich streng identischem Wortlaute so weit verbreitet ist, kann dies nur darauf beruhen, daß ihre Ausbreitung von einem einzelnen übertragenden Zentrum kirchlichen und namentlich kultischen Lebens aus erfolgte. Ein Zentrum dieser Art, das gleichmäßig auf das alte und das neue Rom, im gesamten Abendland und bis in die Kirche des persischen Sassanidenreiches hinein eine maßgebliche Wirkung ausüben konnte, war aber nur der große Pietätsmittelpunkt der nachkonstantinischen christlichen Antike: Jerusalem, wie Jerusalem derjenige Ort ist, an dem man von vornherein am ehesten die Umwandlung einer *Bērāk(h)ā-Formel* gerade in den Jubelruf der den Herrn beim Einzug des Palmsonntags begrüßenden Volksmenge begreiflich finden wird. Es ist echtestes frühchristlich-palästinensisches Lokalkolorit, was die Hosanna-Formel letzten Endes atmet. Auch, warum im vorliegenden Falle der sonst gerade dort vielfach stark genug empfundene Einfluß des benachbarten Palästina innerhalb der gesamten altchristlichen Welt ausschließlich in Ägypten sich nicht durchzusetzen vermochte, dürfte sich unschwer erraten lassen. Die in Jerusalem bodenständige Hosanna-Formel konnte sehr leicht an Stelle einer anderen christlichen Eulogie treten, wie sie für Antiocheia durch A K VIII 12 § 27 greifbar wird. Keineswegs ebenso einfach wäre ihre Einbürgerung dort gewesen, wo irgendwelche Erweiterung von Is. 6, 3 bei dem liturgischen Gebrauche dieser Stelle nicht schon früher üblich war. Nun hat den Ansprüchen des jerusalemischen Tempels gegenüber die Judenschaft gerade Ägyptens eine eigentümlich freiere Stellung eingenommen. Es ist sehr wohl denkbar, daß dementsprechend die Ergänzung des Is.-Zitates durch Ez. 3, 12 schon ihr fremd war, was dann zur naturgemäßen Folge haben mußte, daß auch der ägyptischen Lokalform christlichen Gottesdienstes von vornherein jedes Seitenstück dieses Elementes der synagogalen Liturgie fehlte ²⁶.

Wenn allgemein eine Hypothese dann als zutreffend gelten darf, falls durch sie alle in Betracht kommenden Tatbestände ihre Erklärung finden, so kann unstreitig dieser Befund für unsere Annahme einer Verankerung der christlichen liturgischen Trishagionserweiterung in dem Ez.-Zusatze der Qeduscha in Anspruch genommen werden. Jene Verankerung darf damit als eine erwiesene Tatsache gelten. Daß ein

²⁶ Daß das Ez.-Zitat in der den Kapiteln Ak VII 33—38 zugrundeliegenden hellenistisch-jüdischen Agende vorhanden war, bildet keine Gegeninstanz, da jene Agende keineswegs gerade ägyptischer Herkunft gewesen zu sein braucht.

genetischer Zusammenhang zwischen christlichem und jüdischem Kult näherhin die Form eines Gegensatzes annimmt, ist ja alles eher als unerhört. Es genügt an die Feier der Stationsfasttage Mittwoch und Freitag im Verhältnis zu dem jüdischen Wochenfasten am Montag und Donnerstag und an die polemische Begründung zu erinnern, die sie ausdrücklich Didache 8 § 1 erfährt: *Αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν· νηστεύουσι γὰρ δευτέρῃ σαββάτῳ, καὶ πέμπτῃ· ὑμεῖς δὲ νηστεύσατε τετράδα καὶ παρασκευήν.*

Der textliche Unterschied zwischen Trishagion und Qeduscha beschränkt sich nun aber allerdings nicht auf die Erweiterung des Is.-Zitates. Auch dieses selbst zeigt auf christlichem Boden eine freiere Gestalt. Ein Dreifaches kommt hier in Betracht, wenn wir von dem der abendländischen Liturgie mindestens Roms und Mailands gemeinsamen feststehenden lateinischen Wortlaute ausgehen, der durch Hilarius ²⁷ seine früheste und zugleich nun auch für das transalpine Gallien geltende Bezeugung erfährt: *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt coeli et terra gloria tua.* Die in der synagogalen Liturgie festgehaltene biblische Prädikationsform in der dritten ist derjenigen in der zweiten Person gewichen. Ein erläuterndes *Deus* ist vor dem in Transkription übernommenen *Sabaoth* eingeschoben, und statt der „ganzen Erde“ sind es „Himmel und Erde“, welche die Herrlichkeit des Herrn erfüllt. Eine noch weitergehende vierte Abweichung, die bezeichnenderweise im Texte des *Te Deum* wiederkehrt, ist der eucharistischen Liturgie Spaniens an der Erweiterung: *maiestatis gloriae tuae* statt des einfachen *gloria tua* eigentümlich ²⁸.

Was zunächst diese letztere Variante betrifft, so berührt sie sich unverkennbar mit einer Wendung, die im Anschluß an 2. Petr. 1, 17 der griechische Text der Jakobosliturgie zwar nicht im Trishagion selbst, wohl aber in der Einleitung desselben aufweist: *τὸν ἐπινίκιον ὕμνον τῆς μεγαλοπρεποῦς σου δόξης* ²⁹. Eine Erweiterung des Trishagiontextes selber durch das hier gebrauchte Adjektiv dürfte als die — wo nun auch immer in liturgischer Verwendung gewesene — griechische Vorlage des lateinischen Wortlautes anzusehen sein. In der Tat ist der entsprechende Zusatz eines anderen Adjektivs zu dem auslautenden *δόξης* in dem Trishagiontexte eines Gebietes zu betrachten, mit dem liturgische Zusammenhänge für das altchristliche Spanien keineswegs ausgeschlossen sind. Die Formel: *τῆς ἁγίας σου δόξης* ist für die gesamte spätere Liturgie Ägyptens bezeichnend ³⁰, der gegenüber nur die beiden ältesten erhaltenen eucharistischen

²⁷ In Ps. 134 (Migne P. L. IX Sp. 764 A).

²⁸ Mozarabisches *Missale mixtum*: Migne P. L. 85, 549.

²⁹ Brightman S. 50 Z. 29.

³⁰ Markos- bzw. koptische Kyrillosliturgie; Gregorios- und ägyptische Basileiosliturgie; Abû Ishâq-Text des arabischen „Testaments unseres Herrn“: Brightman S. 132 Z. 9; 176 Z. 2. Oriens Christianus I (1901) S. 14 Z. 6 (17 Z. 7). Renaudot,

Formulare ägyptischer Herkunft, die *εὐχὴ τῆς προσφόρου* des Serapion im Euchologion von Thmuis und der Papyrus von Dêr Balîzeh sich auf das biblische einfache *τῆς δόξης σου* beschränken. Nun kennen wir den liturgischen Trishagiontext Kyrenes und des lateinischen Nordafrikas nicht. Es wäre sehr wohl denkbar, daß dieser die Brücke zwischen dem ägyptischen und dem spanischen gebildet hätte. Feststellungen, die in neuester Zeit W. Neuß auf kunstgeschichtlichem Gebiete bezüglich der älteren christlichen Buchmalerei Spaniens zu machen hatte³¹, bewegen sich in durchaus ähnlichem Sinne. Andererseits findet die lateinische Texterweiterung Spaniens ein noch weit wortreicheres Seitenstück auch auf aramäischem Sprachgebiete. „Von der Herrlichkeit und Ehre“ „der Majestät“ Gottes sind — im Gegensatz zu einem älteren: „von dessen Preise“ — nach einer jüngeren Variante der Liturgie der westsyrischen Jakobiten³², „vom Preise der Natur seines Wesens und der Erhabenheit seines herrlichen Glanzes“ nach derjenigen der ostsyrischen Nestorianer Himmel und Erde erfüllt³³. In der Verwendung einer substantivischen Genetivverbindung berühren sich sogar diese beiden syrischen Parallelen näher mit dem abendländischen Texte. In jedem Falle erweist sich schon hier Abendländisches und Morgenländisches als übereinstimmendes Ergebnis einer in bestimmter Richtung wirksamen Triebkraft der textlichen Entwicklung.

In gleichem Sinne ist zweifellos die Umsetzung des Is.-Zitates in die Anredeform zu beurteilen. Auch bei ihr handelt es sich um das Ergebnis einer innerchristlichen Entwicklung, die zwar in weitem Umfange, aber keineswegs allgemein sich geltend gemacht hat. Nach Ausweis von AK VIII 12 § 27, wenn auch nicht zugleich eines Chrysostomoszitates³⁴, ist sie der antiochenischen Liturgie des 4. und beginnenden 5. Jh. noch fremd gewesen, wie sie es nach dem Klemensbriefe der römischen des ausgehenden 1. war. Fremd geblieben ist sie dauernd, wenn auch nicht geradezu unverbrüchlich, der sprachlich aramäischen Liturgie³⁵, während, wie im Abendlande und im orientalischen Nord-

Liturgiarum Orientalium collectio (Neudruck: Frankfurt a. M. 1847) bietet für das Gregorios- und Basileiosformular nicht den, wenigstens in der koptischen Überlieferung gesicherten, vollständigen Text des Trishagions.

³¹ *Die katalanische Bibelillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei* (1922).

³² Brightman S. 86 Z. 13 f. Demgegenüber wird die zweifellos ältere, weil einfachere Form von Mōšē bar Kēp(h)ā in dessen Liturgiekommentar zitiert: R. H. Connolly-H. W. Codrington, *Two commentaries on the Jacobite Liturgy* (London-Oxford 1913) S. 42 Z. 5 f. (50 Z. 11).

³³ Brightman S. 284 Z. 11 ff.

³⁴ *In illud: Vidi Dominum* 1 § 3 (Migne P. G. 56, 100). Denn an der von Brightman S. 474 Z. 151 angeführten Stelle handelt es sich nicht um ein liturgisches, sondern um ein Schriftzitat.

³⁵ Gewöhnlich ist hier die Umwandlung des die Prädikation in der dritten Person enthaltenden Hauptsatzes in einen Relativsatz. Den Hauptsatz in der Anredeform bietet maronitische Textesüberlieferung der Jakobosliturgie. Vgl. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium collectio* II S. 31.

kreise, so auch in Ägypten allerdings nur die Anredeform des liturgischen Trishagions nachweislich ist³⁶. Das sekundäre Sichgeltendmachen eines biblischen Einflusses auf den liturgischen Wortlaut des Trishagions selbst kommt in Betracht bei den Abweichungen nichtgriechischer Liturgie von dem einfachen *κύριος Σαβαώθ* der LXX, das, der ebenso streng masoretisch-biblischen Textgestalt der hebräischen Qeduscha entsprechend, aller griechischen Liturgie mit AK VII 35 § 3 gemeinsam ist. Das im Griechischen in Transkription beibehaltene hebräische Wort hatte zunächst in alter orientalischer Bibelübersetzung Asiens vielmehr eine wirkliche Übertragung erfahren. „Der Herr, der Mächtige“ (ܡܠܟܐ ܕܥܠܝܐ) lautet die Wiedergabe der Peschitta. „Der Herr der (Heeres)mächte“ (*ter zorutheantz*) entspricht in der armenischen Kirchenbibel, unmittelbar wohl auf Grund des allerdings nicht ausdrücklich anderweitig bezeugten *κύριος τῶν δυνάμεων* einer hexaplarischen Kolumne. Das letztere kehrt nun unverbrüchlich auch in der armenischen Liturgie wieder, das erstere scheint sich für die eigentliche Normalgestalt des Trishagiontextes in aller aramäischen Liturgie zu ergeben³⁷. Der Befund läßt eine Deutung wohl nur in dem Sinne zu, daß der Text der nationalen Liturgie sich demjenigen der nationalen Bibel konformiert hat. Wenn in aramäischer Liturgie dabei sei es eine bloße Transkription, sei es eine der armenischen entsprechende wörtliche Wiedergabe des *Σαβαώθ* mit dem Peschittatext von Is. 6, 3 konkurriert³⁸, so klingt hierin offenbar eine von dem Einfluß des nationalen Bibeltextes noch nicht berührte rein liturgische Textgestaltung nach. Nicht anders ist dann aber auch das abendländische *Dominus Deus Sabaoth* zu bewerten. Im Gegensatz zu dem *Dominus Deus exercituum* der Vulgata entspricht es dem — vielfach bezeugten — altlateinischen Bibeltext der Is.-Stelle³⁹. Auch hier hat also die bereits feststehende biblische Textform die Prägung der liturgischen maßgeblich bestimmt.

Um so auffallender ist es demgegenüber, daß mit dem unbiblischen *πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ* schlechthin aller eucharistischen Formulare in griechischer Sprache die Textgestaltung des Trishagions wie im lateinischen, so auch im aramäischen und armenischen Sprachgebiete zusammengeht. Sollte man annehmen müssen, daß diese Fassung sich hier und

³⁶ Um biblische, nicht um liturgische Zitate handelt es sich an allen für ein ägyptisches *δόξης αὐτοῦ* von Brightman S. 508 Anm. 18 angeführten Stellen.

³⁷ Brightman S. 436 Z. 13 bezüglich des armenischen Ritus. Die als aramäische Normalgestalt anzusprechende Textform wird für den jakobitischen durch Mōšē bar Kēp(h)ā (a. a. O. S. 50 Z. 10 f.) bezeugt. Auf dem Gebiete des nestorianischen vertritt sie den bei Renaudot, *Liturgiarum Orientalium collectio* II 584 (bzw. 612. 622) wiedergegebenen Text.

³⁸ Ersteres auf jakobitischer, letzteres auf nestorianischer Seite. Vgl. Brightman S. 86 Z. 12 bzw. 284 Z. 10. Anscheinend neben der anderen Lesart berücksichtigt ist die Transkription auch in dem Liturgiekommentar des Jakobiten Dionysios bar Šālibī, hrsg. von H. Labourt (Paris 1903 = *Corpus Script. Christ. Orient. Scriptores Syri. Series 2. XCIII*) 52 (69).

³⁹ P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinorum versiones antiquae* II S. 529.

dort unter griechischem Einfluß erst nach der Epoche einer maßgeblichen Bestimmung des Liturgiewortes durch den volkssprachlichen Bibeltext eingebürgert habe? — Ein derartiger strengster und doch — müßte man wohl annehmen — rein zufälliger Parallelismus der Entwicklung im Westen und äußersten Osten wäre mehr als merkwürdig, obgleich allerdings wenigstens für Rom durch das *πᾶσα ἡ κτίσις* des Klemensbriefes in der Tat eine abweichende ältere Formulierung kenntlich werden dürfte. Aber schon diese ist eben eine von dem biblischen Wortlaute abweichende, und schon sie weicht von jenem in der Richtung des späterhin allgemeingültigen „Himmel und Erde“ ab. Schon sie ist mit jenem sachlich identisch. So bleibt nur die geradezu entgegengesetzte Annahme übrig, daß die Erweiterung des Begriffes „Erde“ zu demjenigen der „Himmel und Erde“ umfassenden Schöpfung einer Phase der textlichen Entwicklung angehört, die noch hinter derjenigen einer Beeinflussung des liturgischen durch den biblischen Text zurückliegt. In der Tat lesen wir das *ὁ οὐρανός καὶ ἡ γῆ* auch schon A K VII 35 § 3, was seine naturgemäße Deutung dahin erfährt, daß jene Erweiterung sich nicht erst auf christlichem Boden, sondern schon auf demjenigen des hellenistischen Judentums vollzog.

Daraus allein bereits jenen bestimmten Schluß zu ziehen, wäre nun freilich wohl noch etwas übereilt. Denn, daß sich in A K VII 35 § 3 die Hand des christlichen Überarbeiters der dort zugrundeliegenden hellenistisch-jüdischen Agende geltend gemacht habe, ist mindestens möglich. Wenn nämlich die im Wechselgesang auf Is. 6, 3 mit Ez 3, 12 einfallenden *ἑτερα τῶν ταγμάτων πλήθῃ* im einzelnen als *ἀρχάγγελοι, θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις* bezeichnet werden, so liegt es unstreitig nahe, hier bereits den Widerhall der — wie man gemeinhin annimmt, auf den neutestamentlichen Stellen Eph. 1, 31; Kol. 1, 16; 2, 10, 15; I. Petr. 3, 22 sich aufbauenden — spezifisch christlichen Neun-Chöre-Angelologie zu erkennen. Allein möglich ist es andererseits doch auch, daß vielmehr eine schon in hellenistisch-jüdischem Kultgebet laut gewordene detaillierte Engellehre den verschiedenen Apostelworten zugrunde liegt. Ja, selbst wenn dem nicht so sein, sondern wirklich in der Aufzählung der einzelnen himmlischen Chöre eine christliche Retouche sich bergen sollte, wäre damit allerdings noch keinesfalls notwendig eine gleiche Beurteilung der *οὐρανός*-Variante des Is.-Zitates geboten. Im Gegenteil verbieten zwei nicht zu unterschätzende Momente sogar positiv mindestens die Annahme einer allzu starken christlichen Überarbeitung der ganzen Stelle. Das ist einmal die Erhaltung des Ez.-Zitates, und zum anderen ist es die gesonderte Einleitung dieses Zitates als eines Antwortrufes neuer himmlischer Heerscharen auf das Dreimalheilig der Seraphim⁴⁰. Denn diese Neuein-

⁴⁰ Καὶ τὰ ἑτερα τῶν ταγμάτων πλήθῃ, ἀρχάγγελοι, θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις ἐπιβοῶντα λέγουσιν.

führung der Qeduscha-Erweiterung ist für die synagogale Liturgie ebenso schlechthin unverbrüchlich bezeichnend als für die christliche die vielmehr unmittelbare Verbindung jeder etwaigen eulogischen Trishagionserweiterung mit dem aus Is. stammenden Grundstock des Textes⁴¹. Das ist aber um so bedeutsamer, als an und für sich umgekehrt gerade auf christlicher Seite eine auf den Einzug in Jerusalem Bezug nehmende Sondereinleitung mindestens für die auf den Lippen der himmlischen Geisteswesen eigentlich ja geradezu undenkbbare Hosanna-Formel mehr als nahe gelegen hätte. Immerhin dürfte es also schon auf Grund der Stelle selbst wenigstens als das erheblich Wahrscheinlichere bezeichnet werden können, wo nicht müssen, daß die *oûgarós*-Variante der griechischen Qeduscha von AK VII 35 § 3 bereits in dem zugrundeliegenden jüdischen Kultgebete gegeben war, als daß sie ihre Existenz erst christlicher Überarbeitung verdanke.

Doch ist glücklicherweise zu einer Beantwortung der Frage anscheinend noch von einer anderen Seite her zu gelangen. Die Neigung, den Gegensatz von Himmel und Erde in den Engelsgesang von Is. 6, 3 bineinzutragen, ist nämlich auch auf dem Boden des aramäisch redenden Judentums zu beobachten. Nur kommt diese Neigung hier in einer paraphrastischen Erweiterung schon des dreifachen „Heilig“-Rufes zum Ausdruck. Das Propheten-Targum der Stelle lautet: קדיש בשמי מרומא עלאה בית שבתיה קדיש על ארעא עובד נבדחיה קדיש לעלם קדיש בשמי מרומא עלאה בית שבתיה קדיש על ארעא עובד נבדחיה קדיש לעלם „Heilig ist in erhabener Himmelshöhe, der Stätte seines Wohnens, heilig ist auf der Erde, der Vollstreckerin seiner (Wunder)macht, heilig ist in Ewigkeit und in die ewigen Ewigkeiten der Herr der Heerscharen. Voll ist seine ganze Erde seiner Ehre.“ Und merkwürdig genug! Nicht nur hat diese erweiterte aramäische Fassung des Dreimalheilig auf jüdischem Boden eine liturgische Verwendung naturgemäß in der *Qēdūššā d(h)ēsid(h)rā* gefunden. Auch sie klingt vielmehr in einer noch kürzeren Gestalt ganz unmißverständlich wenigstens einmal im Rahmen christlicher Liturgie nach. In einem der beiden arabischen Texte des *Testaments unseres Herrn* lautet der in einer Skizze des Verlaufes der eucharistischen Feier mitgeteilte Trishagiontext: قدیس قدیس قدیس الرب الصباوت

„Heilig, heilig, heilig ist der Herr Sabaoth wie im Himmel also auf der Erde ohne Aufhören“⁴². Wenn jemals ein Analogieschluß zulässig gewesen ist, dann ist es dieser: Wie hier vereinzelt die im Targum niedergelegte aramäisch-jüdische, so lebt in dem: „voll sind Himmel und Erde“, zur schließ-

⁴¹ Der betreffende Passus des *Jōsēr* besagt: „Und die Räder(engel) und die heiligen Lebewesen erheben sich mit lautem Getöse den Seraphim entgegen, ihnen entgegen stimmen sie den Lobgesang an und sprechen.“

⁴² Es ist der Text des ägyptischen Oktateuchs. Vgl. Röm. Quartalschr. für christl. Altertumswiss. u. für Kirchengesch. 14 (1900) 295-299.

lichen Alleinherrschaft gelangt, auf dem Boden christlicher Liturgie eine in AK VII 35 § 3 greifbar werdende hellenistisch-jüdische Fassung eines und desselben Gedankens fort.

Was von der Seite seiner äußeren Erweiterung her im Sinne eines genetischen Zusammenhanges zwischen Trishagion- und Qeduscha-Textes sich ergab, das findet auch von der Seite der Textgestalt des Is.-Zitates selbst seine Bestätigung. In ihrer großen Masse sind die Abweichungen der christlichen Liturgietexte von dem strengbiblischen hebräischen Wortlaute des endgültigen Synagogalkultes das Ergebnis deutlich erkennbarer innerchristlicher Entwicklung, der letzten Endes jener Wortlaut der jüdischen Liturgie zugrunde liegt. In dem einzigen Falle, in welchem die Dinge nicht so einfach gelagert sind, hat im christlichen Gottesdienst ein Zug selbständig liturgischer Textgestaltung sich erhalten, dessen Urheimat der jüdische war, der dort aber einem schließlichen Sichdurchsetzen der biblischen Textform zum Opfer fiel. Die dabei also auch auf jüdischer Seite festzustellende Tatsache einer erst nachträglichen Unterstellung des liturgischen Textes unter den maßgeblichen Einfluß des Schriftwortes ist eine solche, mit der bezüglich der Entwicklung der synagogalen wie bezüglich derjenigen der christlichen Liturgie immer wieder zu rechnen sein wird. Von mir selbst durchzuführende und durch mich angeregte Untersuchungen auf sehr disparaten Gebieten werden dafür wertvolle Belege liefern. Ich spreche schon heute aus, daß sich mir die biblischen Texte des *Šēma*-Bekenntnisses als eine anscheinend von Flavius Josephus⁴³ noch nicht gekannte Einlage in einen Gebetstext erweisen, in dem eine beiläufige Betonung der Einzigkeit Gottes zu dieser Einlage Veranlassung gab, und daß der Einfluß der biblischen auf die Gestaltung der liturgischen Abendmahlsberichte eine Erscheinung sogar erst tertiären Charakters darstellt⁴⁴.

Was das Problem des Trishagions und der Qeduscha selbst anlangt, so stellen die gewonnenen Ergebnisse einerseits eine, wenn auch keineswegs die einzige, entscheidende Instanz dafür dar, daß die ursprüngliche Stelle der letzteren doch im *Jōšēr* bzw. einer älteren Vorstufe dieses heutigen synagogalen Gebetes zu suchen ist. Andererseits läßt sich auf Grund derselben an der ursprünglichen Zugehörigkeit des Trishagions zum Schema des eucharistischen Hochgebetes schlechterdings nicht mehr rütteln. Das sogar in seiner textlichen Entwicklung unlösbar mit der Qeduscha zusammenhängende Stück könnte nachträglich in jenes Schema nur vermöge einer nachträglichen Beein-

⁴³ *Antiquit.* IV 8 § 13, wo als Inhalt des der späteren *Šēma*-Rezitation entsprechenden zweimaligen täglichen Gebetes nur der Dank für die Israel bei der Befreiung aus Ägypten verliehenen *δωρεα* erscheint.

⁴⁴ Er hat sich hier erst nach einem Trieb zu streng parallelem Ausbau der beiden Glieder des Berichtes geltend gemacht und dessen Ergebnisse teilweise wieder aufgehoben.

flussung der eucharistischen Liturgie durch den synagogalen Kultus gekommen sein, und eine solche wird gewiß niemand annehmen wollen. Das Fehlen des Trishagions in dem eucharistischen Idealformulare der *Ἀποστολική παράδοσις* des Hippolytos und seine Unterdrückung in gewissen altgallischen Meßformularen heischen ihre Erklärung, aber diese Erklärung wird davon auszugehen haben, daß es sich hier wie dort um eine absolute Regelwidrigkeit, nicht um das Rudiment der ehemals allgemeinen Geltung einer älteren Regel handelt. Ich denke, daß für Gallien die sekundäre Auslassung des seraphischen Jubelgesanges in Messen von nicht festlichem Charakter, für die Kirchenordnung des alten römischen Gegenbischofs aber der Zusammenhang mit einer Gestalt des christlichen Abendmahlgebetes in Betracht kommt, die nach Art der eucharistischen Gebete der Didache noch nicht an den Sabbatmorgengottesdienst, sondern an den kultischen Tischsegen des Judentums anknüpfte ⁴⁵.

⁴⁵ Vielmehr sogar an eine bewußte Beseitigung des Trishagions zugunsten eines christologisch lehrhaften Passus denkt Schermann, *Ägyptische Abendmahls-liturgien* S. 22 f.

Die „memoria apostolorum“ an der Appischen Straße zu Rom und die liturgische Festfeier des 29. Juni.

Von J. P. Kirsch (Freiburg i. d. Schw.).

Die reichen und wichtigen Ergebnisse der Ausgrabungen unter dem Boden der Basilika des hl. Sebastianus in *Catacumbas* an der via Appia vor den Mauern Roms haben durch die Freilegung der apostolischen *memoria* und ihrer Umgebung zwei schon vorher mehrfach behandelte Fragen neu aufgerollt: Zunächst das Problem des Ursprungs und des eigentlichen Anlasses zur Errichtung des Heiligtums der beiden Apostel Petrus und Paulus an dieser Stelle; und dann die Frage nach dem Ursprung und dem Charakter der Festfeier zum Andenken der Apostel am 29. Juni¹. Beide Gegenstände hängen in einzelnen Punkten zusammen; eine bestimmte und gesicherte Lösung der Frage über die liturgische Feier und ihren Ursprung liefert auch Material zur Untersuchung des Problems über den Charakter der örtlichen *memoria* der Apostelfürsten. Als Beitrag zur Behandlung dieser für das altchristliche Rom so wichtigen Fragen mögen hier einige Darlegungen über die Bedeutung der Funde in S. Sebastiano für die Liturgiegeschichte Platz finden, die vielleicht auch andere Fachgenossen zu neuen Forschungen über diesen Gegenstand veranlassen können².

¹ Über die Ausgrabungen vgl. die zusammenfassende Studie von mir in der *Röm. Qu.-Schr.* 30 (1922) 5—28 mit dem Grundriß Tafel I. Wesentlich Neues ist seither nicht gefunden worden. Zu der in den Anmerkungen S. 5 und 6 erwähnten Literatur sind hinzugekommen: Or. Marucchi, *L'Ipogeo con i graffiti degli apostoli Pietro e Paolo scoperto sotto la basilica di S. Sebastiano* (Nuovo Bull. di arch. crist. 27 [1921] 3—14); *Scavi ed ulteriori esplorazioni sotto la basilica di S. Sebastiano* (ebd. 112—117); P. Styger, *Il monumento apostolico a San Sebastiano sulla via Appia* (Roma 1921); ders., *Die erste Ruhestätte der Apostelfürsten Petrus und Paulus an der via Appia in Rom* (Zeitschr. für kath. Theol. 65 [1921] 549—572).

² Hier in kurzen Worten die zeitliche Aufeinanderfolge der bisher aufgedeckten Denkmäler. Von der Appischen Straße aus senkte sich der Boden gegen Westen; der Tuffelsen lag nahe unter der Oberfläche, und vor dem Chor der jetzigen Kirche befand sich ein tiefes Tälchen, das von drei Seiten durch steile Felswände umschlossen war und dessen Boden neun Meter unter dem heutigen Fußboden der Kirche liegt. Eine Straße führte von der via Appia aus nach Westen in das Gelände. An dieser wurde an der linken Seite im 1. Jahrhundert eine Reihe von sechs heidnischen Grabkammern (Kolumbarien) angelegt, an die sich andere Grabbauten anschlossen. Eine andere Reihe von Kolumbarien lag an der rechten Seite

I.

Die Festfeier des 29. Juni zu Ehren der Apostel Petrus und Paulus steht in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Aposteldenkmal in *Catacumbas* an der Appischen Straße. Das älteste geschichtliche Zeugnis für die Feier des 29. Juni haben wir in der entsprechenden Festnotiz der *Deposito martyrum* des Chronographen vom Jahre 354, die bekanntlich lautet³:

III kal. Iul. Petri in Catacumbas et Pauli Ostense Tusco et Basso cons. (= 258).

Diese Angabe wird jedenfalls bereits in der ersten Redaktion der beiden *Depositiones* (*episcoporum* und *martyrum*) vom J. 336 vorhanden gewesen sein⁴. Hier wird somit die Gedächtnisfeier des hl. Petrus an die Stätte in *Catacumbas* verlegt. Im J. 336 bestand wahrscheinlich die große dreischiffige Pfeilerbasilika, deren Mittelschiff die heutige Kirche des hl. Sebastian bildet, noch nicht; sie wird aber bald darnach errichtet worden sein. Die Feier fand somit in dem länglich-viereckigen Saal von unregelmäßiger Grundform statt, der an der einen Seite offen war und hier auf einen tiefer gelegenen Hofraum hinausging; an den Wänden des Saales wurden die zahlreichen Graffiti mit den Anrufungen der Apostel Petrus und Paulus und mit den Angaben über das hier abgehaltene *refrigerium* gefunden⁵. Die Graffiti bieten regelmäßig die Namen der beiden Apostel, nicht des hl. Petrus allein. Es ergibt sich daraus mit Sicherheit, daß die Gläubigen an dieser Stätte tatsächlich das Andenken an die beiden in Rom als Märtyrer

der Seitenstraße. Hinter diesen Grabanlagen fanden sich Räume eines Villenhauses aus dem 2. bis 3. Jh. In dem tiefen Tälchen wurden mehrere unterirdische, aus dem Tuffelsen ausgehauene, größere Grabkammern geschaffen, von denen drei ausgegraben sind. In den Felswänden des Tälchens schuf man weiter Loculigräber und andere Grabstätten. Die älteste Grabkammer diente ursprünglich für die Beisetzung der Asche verbrannter Leichname, später wurde sie — und für die andern geschah dies von Anfang an — für das Begräbnis der unversehrten Leichen hergerichtet. Zu Anfang des 3. Jh. war die ganze Grabanlage hier in christlichem Besitz. Um die Mitte des 3. Jh. ward das Tälchen vollständig zugeschüttet; der Boden darüber, der vorne und rückwärts wie an der rechten Seite von den ältern Bauten umschlossen war, wurde eingeebnet, und auf dieser Baufläche errichtete man die *memoria* der Apostel. Diese bestand aus einem unregelmäßigen länglich-viereckigen Saal von 50 Quadratmetern Fläche, der an der einen Langseite, nach dem Chore der Kirche zu, sich auf einen geschlossenen Hofraum öffnete. Eine Treppe daneben führt zu einer unterirdischen Wasserleitung; der Gang wurde später verlängert bis zu einem schon vorhandenen Ziehbrunnen.

³ H. Lietzmann, *Die drei ältesten Martyrologien* (Kleine Texte 2) ² 1911, S. 3.

⁴ Die Texte der apokryphen Akten der Apostel Petrus und Paulus, die das Datum des 29. Juni bieten, nämlich das griechische *Μαρτύριον* der beiden Apostel (Lipsius, *Acta apostolorum apocrypha* I, 176), die griechischen *Πράξεις* der Apostel (ebd. 221 f.) und die lateinische *Passio apostolorum Petri et Pauli* (ebd. 233 f.) sind in der vorliegenden Textgestalt, die diese Tagesangabe bietet, jüngeren Datums als der Chronograph.

⁵ Vgl. meinen oben erwähnten Aufsatz S. 6 ff. und die dort zitierten Darstellungen von P. Styger und A. Profumo.

gestorbenen Apostel feierten, und zwar gerade auch in der ersten Hälfte des 4. Jh., also in der Zeit, für die wir in der *Depositio martyrum* den stadtrömischen Festkalender besitzen. Wie man daher auch die in unserem Texte überlieferte Erwähnung des hl. Petrus allein in Verbindung mit der Ortsbezeichnung in *Catacumbas* erklären mag⁶, die Graffiti lassen darüber keinen Zweifel bestehen, daß Ende des 3. und in der ersten Hälfte des 4. Jh. das Gedächtnis beider Apostel in diesem Versammlungsraume bei der Appischen Straße gefeiert wurde. Wie die zahlreichen Kritzeleien und die einige Male beigeschriebenen Datumsangaben beweisen, wurde die *memoria* hier zu allen Zeiten des Jahres besucht von zahlreichen Gläubigen, die an dieser Stelle die Fürbitte der Apostel anrufen und ihnen zu Ehren das Gedächtnismahl (*refrigerium*) feiern wollten. So war es ganz natürlich, daß auch am 29. Juni, dem besondern liturgischen Gedächtnistage der beiden Apostel, eine eigene gottesdienstliche Feier hier abgehalten ward, in ähnlicher Weise wie in den beiden Grabbasiliken im Vatikan und an der Ostiensischen Straße.

Damit stimmt die Festnotiz überein, wie sie im Archetypus unserer Handschriften des *Martyrologium Hieronymianum* und dementsprechend in der ersten Redaktion dieses großen Heiligenkalenders enthalten war. Nach den Ergebnissen der Forschungen Duchesnes⁷ wurde die erste Bearbeitung des *Mart. Hier.* um die Mitte des 5. Jh.⁸ in Oberitalien angefertigt. Unter den vom Kompilator benutzten Verzeichnissen der lokalen Martyrerfeste verschiedener Gegenden war auch der stadtrömische christliche Festkalender aus dem Anfang des 5. Jh. Dieser Festkalender war jedoch, wie die Listen der *Depositiones* im Chronographen von 354 beweisen, schon etwa ein Jh. früher zusammengestellt worden, und die meisten der darin enthaltenen Feste, darunter auch dasjenige der Apostel Petrus und Paulus, standen ohne Zweifel in diesem Kalender des 4. Jh. Der erste Text des *Mart. Hier.* erhielt dann zahlreiche Zusätze von verschiedenen Händen, und mit diesen versehen gelangte er nach Gallien, wo nach Duchesne in den letzten

⁶ Vgl. besonders Duchesne, *Liber Pontificalis*, Introduction, CIV—CVII. H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom* (1915) 81—83. Beide Forscher nehmen, wie die große Mehrzahl derjenigen, die sich mit der Frage beschäftigt haben, eine Auslassung in dem uns überlieferten obigen Texte an, den sie nach dem in der Berner Hs. gebotenen Texte des *Martyrologium Hieronymianum* zu diesem Datum ergänzen. Diese Annahme ist die wahrscheinlichste Lösung; da durch die Graffiti des Denkmals an der via Appia die Verehrung beider Apostel sicher feststeht, ist die Ortsangabe in *Catacumbas* auf Petrus und Paulus zu beziehen, während der hl. Petrus allein an seiner Grabstätte am Vatikanischen Hügel, in der durch Kaiser Konstantin errichteten Grabbasilika verehrt wurde.

⁷ Die letzte Zusammenfassung der Ergebnisse seiner langjährigen Beschäftigung mit dem *Hieronymianum* bot D. in dem Aufsätze *Sur le martyrologe dit de St. Jérôme* in dem *Miscellanea Geronimiana* (Roma 1920) 216—226.

⁸ Ich halte auch einen etwas früheren Zeitpunkt der ersten Bearbeitung nicht für ausgeschlossen.

Jahren des 6. Jh. zu Auxerre, nach Krusch 627 bis 628 zu Luxeuil der wieder um zahlreiche Feste gallischer Heiligen vermehrte Archetypus entstand, der allen uns in den Handschriften erhaltenen Rezensionen zugrunde liegt. Von den drei aus dem 8. Jh. stammenden auf uns gekommenen Hss mit vollständigerem Text gehört die älteste, der Echternacher Kodex (E), jetzt in Paris, zu einer Familie, der auch mehrere abgekürzte Texte angehören (besonders Reichenauer Hss und das *Martyrologium Cambrense* in Dublin); in dieser Familie sind die genaueren Ortsangaben öfter ausgelassen. Der älteste Repräsentant einer zweiten Familie, die aus einer Metzger Kirche stammende Hs von Bern (B), bietet dagegen in der Regel bei den römischen Heiligen die vollständigere Angabe der Stätte, an der die Feier stattfand, nämlich meistens der Grabstätte der Märtyrer in einem der Zömeterien Roms. Die dritte Hs, die dem Kloster Weißenburg gehörte (W), stellt eine Unterfamilie dar, die in der Abtei Fontenelle entstand, und die in ihrer ersten Vorlage mit der Vorlage des Berner Exemplars zusammenhängt. Die Textüberlieferung in diesen Hss ist nun folgende⁹:

E bietet am 29. Juni bloß die Namen der Apostel und eine am gleichen Tage verehrte Gruppe von Märtyrern:

III k. iul. Rome nat. apostolorum Petri et Pauli et aliorum DCCCCLXXVIII martyrum. item Rom(ae) Nouatiani.

Ebenso lesen wir in den beiden Reichenauer gekürzten Texten und im *Mart. Cambrense*; nur enthalten diese Hss die Zahl DCCCCLXXVII¹⁰. Vollständiger sind die Texte in B und W, die wir nebeneinander stellen:

B

III kl. Iul. Romę uia aurelia natale sanctorum *apostolorum petri et pauli*¹¹. Petri in uaticano Pauli uero in uia ostensi. utrumque in catacumbas. passi sub nerone. basso et tusco consulibus. In eadem urbe aurelia sanctorum Neuatiani et aliorum nongentorum septuaginta et septem martyrum et dedicatio baptisterii antiqui romę.

W

III kl. Iul. Rom(ae) nat. sanctorum petri pauli apostolorum petri in uaticano pauli uero uia ostensi neuatiani et aliorum DCCCCLXXVII mart(yrum) et dedicatio baptistirii antiqui roma.

Als gemeinsame Elemente des Textes finden wir bloß die Namen der beiden Apostel zu Anfang mit Angabe der Stätten, wo in den beiden Grabkirchen die Festfeier stattfand. Wie verhalten sich beide Texte zum Archetypus aller erhaltenen Hss? Was zunächst die Rasur in B betrifft, so kann man unter der jetzigen Schrift noch deutlich die

⁹ *Martyrologium Hieronymianum* edd. De Rossi et Duchesne, in *Acta Sanct. Bolland.* Nov. t. II p. [84].

¹⁰ *Mart. Hier.* ed. cit. (Reichenauer Hs in Zürich); Röm. Qu.-Schr. 3 (1889), 227 (Reichenauer Hs in Karlsruhe, hrsg. von A. Holder); *Martyrologium Cambrense*, hrsg. von H. Delehaye S. J. in *Analecta Bollandiana* 32 (1913) 396. — Wir berücksichtigen bloß die unter der Ortsangabe *Romae* stehenden Festnotizen.

¹¹ Die kursiv gedruckten Worte stehen auf einer Rasur.

Worte lesen: *Petri et Pauli apostolorum*; diese entsprechen dem Texte von W und gehören daher der gemeinsamen Vorlage an. Ein Korrektor tilgte sie in B aus und ersetzte sie durch *apostolorum Petri et Pauli*, was der Fassung von E sowie der Angabe der Vigil in B am vorhergehenden Tage entspricht¹². Die Ortsbezeichnung *via Aurelia* in B ist ein späterer Zusatz dieser Hs. Sie ist unrichtig, da sie sich dem Texte nach auf beide Apostel beziehen müßte, da sie doch nur auf den hl. Petrus gehen kann. In dem gemischten Martyrologium in einer Ottobonianischen Hs der Vatikanischen Bibliothek aus dem 9. Jh. (O), deren Kompilator ein *Mart. Hier.* aus der Familie des B benutzt hat¹³, lesen wir folgenden Text¹⁴:

Romae nat. sanctorum apostolorum petri et pauli. petri in uaticano pauli in uia ostiensi. utrumque in catacumbas. passi sub Nerone. Via Aurelia nat. neuotioni uiuiani et al. mar. DCCCCLXXIII.

Hier fehlt somit das *uia Aurelia* zu Anfang der Textnotiz; es stand offenbar nicht in der Hs des *Mart. Hier.*, die der Bearbeiter benutzte. Der *Liber Pontificalis* kann die Quelle des Zusatzes sein, da es hier vom hl. Petrus heißt: *Qui et sepultus est uia Aurelia*¹⁵.

Die Worte *utrumque in Catacumbas* gehören zum Texte der gemeinsamen Vorlage, obgleich sie in W fehlen. Diese lokale Bezeichnung für eine gemeinsame Feier zu Ehren der beiden Apostel entspricht vollkommen den unter dem Boden von S. Sebastiano gemachten Funden. Es liegt zu nahe, daß an einer Stätte, wo in so markanter Weise Petrus und Paulus verehrt wurden, auch an ihrem liturgischen Feiertag, am 29. Juni, eine besondere Festfeier abgehalten wurde. Der Text der *Depositio martyrum* läßt ebenfalls auf eine entsprechende Erwähnung der Feier *in Catacumbas* in dem stadtrömischen Festkalender der Christen im 4. Jh. schließen. In dem Hymnus *Apostolorum passio* auf Petrus und Paulus, der nach dem Urteile von Drevés vom hl. Ambrosius verfaßt wurde und von dem auch Bardenhewer urteilt, daß er mit andern Hymnen unbedenklich als ambrosianisch zuzulassen ist, heißt es in der vorletzten Strophe:

Tantae per urbis ambitum
Stipata tendunt agmina,
Trinis celebratur uis
Festum sanctorum martyrum¹⁶.

¹² Die Vermutung von Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom* 82, der Schreiber habe irrtümlich vielleicht *Aurelia sanctorum Neuatiani* angefangen und diese Worte wieder gelöscht, trifft daher nicht zu.

¹³ *Mart. Hier.* ed. cit. [XXXII]—[XXXIII].

¹⁴ Ebd. [84] Kol. 2.

¹⁵ Ed. Mommsen, I, 4. Die Straße, die von der Hadriansbrücke (heutige Engelsbrücke) aus durch das Tal zwischen dem Vatikan und Janikulus hinzog, hieß *uia Cornelia*; von ihr zweigte sich links, etwa nach der Richtung der jetzigen Porta Cavalleggeri zu, die *uia Aurelia noua* ab. Durch die Bauten Konstantins am Grabe des hl. Petrus wurde die *uia Cornelia* abgelenkt und näherte sich wohl mehr der *uia Aurelia noua*. So erklärt sich, daß in späteren Quellen der Name *Aurelia* für die Straße öfter vorkommt.

¹⁶ Drevés, *Aurelius Ambrosius, „Der Vater des Kirchengesanges“* (1893) 138. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* III, 545.

Der Bearbeiter der Textrezension von Fontenelle, deren ältester Textzeuge W ist, hat hier wie an andern Stellen die Vorlage gekürzt, indem er nur die Festfeier der beiden Apostel an ihren Grabstätten verzeichnete und dann zu dem nächsten Heiligen überging. Die Worte *passi sub Nerone* in B und O sind sehr wahrscheinlich ein Zusatz dieser Handschriftenfamilie. Sie entsprechen nicht der Formel, nach der im Urtexte des *Hieronymianums* die Festtage der römischen Märtyrer verzeichnet waren, da diese bloß die Namen der Märtyrer mit der genauen Angabe der Grabstätte, ohne geschichtliche Zusätze darbot¹⁷. Sie können sehr wohl aus dem *Catalogus Liberianus* der Päpste oder aus einer ähnlichen Quelle entnommen und eingefügt worden sein. Aus dem gleichen Grunde scheint es mir auch zweifelhaft, ob das Jahresdatum von 258: *Basso et Tusco consulibus*, das dem Texte der *Depositio martyrum* entspricht, in der ersten Textgestalt des großen Martyrologiums enthalten war. Es findet sich nur in B, nicht in O. Dann sind an den zwei andern Tagen, an denen die *Depositio martyrum* ein Jahresdatum bietet, nämlich das J. 304 als Todesjahr der betreffenden Märtyrer: am 19. Mai bei Calocerus und Parthenius, am 22. September bei der hl. Basilla, diese Daten nicht im *Hieronymianum* vorhanden; die Angabe stand auch nicht im Urtexte und daher wohl auch nicht in der Vorlage, in dem stadtrömischen Festkalender aus dem Anfange des 5. Jh.¹⁸. Wir können daher, nachdem die Funde in S. Sebastiano die große Bedeutung dieser *memoria* der Apostelfürsten für die religiöse Verehrung der letztern dargelegt haben, den Urtext der Festnotiz vom 29. Juni im *Mart. Hier.* und damit die Angabe im stadtrömischen Festkalender um 400 etwa in folgender Weise herstellen:

Romae¹⁹ Petri et Pauli apostolorum. Petri in Vaticano. Pauli uia Ostiensi. utrumque in Catacumbas (— Basso et Tusco consulibus?).

Dies entspricht der Formel, die für die ältesten Festnotizen römischer Märtyrer im *Hieronymianum* gebräuchlich ist.

II.

Die Funde in S. Sebastiano beleuchten in einer einzigartigen Weise den Eifer der Gläubigen in der Verehrung und Anrufung der Apostel Petrus und Paulus seit der zweiten Hälfte des 3. Jh. Noch an keiner

¹⁷ Vgl. J. P. Kirsch, *Das Martyrologium Hieronymianum und die römische „Depositio martyrum“ im Chronographen von 354* (Beiträge zur Gesch. des christl. Alt. und der byzant. Lit. [Festgabe Ehrhard] 1922, S. 253 ff.).

¹⁸ Dieses Datum 304 ist in den beiden Fällen das Todesjahr, nicht das Datum einer Translation der Gebeine der betreffenden Heiligen, wie De Rossi und im Anschlusse an ihn H. Lietzmann (a. a. O. 84 ff.) angenommen haben. Die von De Rossi dargelegten Beweise sind nicht genügend, um seine Hypothese zu stützen; bezüglich der hll. Parthenius und Calocerus, deren ursprüngliche Grabstätte in der Kalixtus-katakomba bekannt ist, läßt sich zeigen, daß eine Translation der Gebeine völlig unannehmbar ist.

¹⁹ Der Stadtname stand natürlich nicht im römischen Kalender; in diesem fehlten vielleicht auch die Worte *Petri et Pauli apostolorum*.

Grabstätte römischer Märtyrer, auch nicht an der Papstgruft der nahen Kalixtuskatakombe, sind so viele Graffiti (Wandkritzeleien) mit der Bitte um das Gedenken der Heiligen und besonders auch mit der Bezeugung der Feier des Gedächtnismahles (*refrigerium*) aufgefunden worden wie hier, trotzdem die übrigen bis jetzt aufgefundenen Gräber römischer Märtyrer in den Katakomben mehrere Jahrhunderte länger besucht wurden als der Versammlungsraum in *Catacumbas*, der um die Mitte des 4. Jh. zum Teil abgetragen ward beim Bau der großen Basilika, die ihn ersetzte, so daß er von da an nicht mehr zugänglich war. Ein solcher Volksgebrauch entsteht nicht auf einmal; er setzt eine gewisse Entwicklung voraus, die mit der Verehrung der Märtyrer in der römischen Gemeinde überhaupt zusammenhängt. Diese Annahme behält ihre Bedeutung, welches auch der Umstand gewesen ist, der um die Mitte des 3. Jh. den Bau des Versammlungsraumes mit dem davor liegenden Hofe zum Zwecke der Ausübung einer besonderen Verehrung der Apostelfürsten an dieser Stelle veranlaßte²⁰. Nimmt man eine Übertragung und eine zeitweilige Bergung der leiblichen Überreste der beiden Apostel an dieser Stätte an, und zwar wegen des Datums 258 in der *Depositio martyrum* im Zusammenhange mit der Valerianischen Verfolgung, so setzt diese Übertragung selbst voraus, daß man vorher bereits die Grabstätten der Apostel im Vatikan und an der Ostiensischen Straße verehrte und diese aufsuchte, um der Verehrung gegen die mit dem Martyrium gekrönten Stifter der römischen Kirche Ausdruck zu verleihen. Denn andernfalls hätte man zu einem derartigen Schritte keinen Anlaß gehabt. Selbst wenn der Gedanke, die Gebeine der Apostel vor Verunehrung zu bewahren, dabei mitgewirkt hätte, obgleich eine solche Befürchtung angesichts der heiligen Scheu der Römer vor den Grabstätten nicht nahe lag, so setzte das doch eine besondere Rücksichtnahme voraus, die nur in der religiösen Verehrung ihre Erklärung findet. Wenn aber keine Übertragung der sterblichen Überbleibsel aus den Grabstätten im Vatikan und an der via Ostiensis nach dem Orte *ad Catacumbas* um die Mitte des 3. Jh. stattfand, sondern ein anderer mit dem Andenken an die Apostel zusammenhängender Umstand die Anlage der *memoria* an der Appischen Straße veranlaßte, so müßte man um so eher annehmen, daß die Gläubigen Roms bereits vorher das Andenken an die Apostel an ihren eigentlichen Grabstätten feierten; denn bekanntlich knüpfte sich von Anfang an die Verehrung der christlichen Blutzeugen an ihr Grab. Jede Gemeinde feierte ihre Märtyrer, und um das Andenken an sie zu begehen, um der Verehrung gegen sie Ausdruck zu geben und ihre Fürbitte bei Christus dem Herrn anzurufen, besuchten die Gläubigen

²⁰ Die schwierige Frage, welches der in dieser Örtlichkeit an der via Appia um die Mitte des 3. Jh. gegebene Anlaß war, der zum Bau der *memoria* der Apostel gerade an dieser Stelle geführt hat, konnte durch die bisherigen Ergebnisse der Ausgrabungen noch nicht mit Sicherheit gelöst werden.

eben die Grabstätten ihrer heiligen Blutzegen. So liegt gewiß die Annahme sehr nahe, daß die Christen der römischen Gemeinde bereits vor der Errichtung der *memoria* der Apostelfürsten an der via Appia ihre Verehrung diesen gegenüber an deren Grabstätten in ähnlicher Weise Ausdruck gaben, wie sie es an der Stätte in *Catacumbas* seit dem Bau des dortigen Versammlungsraumes taten.

Wenn dem so ist, dann erhebt sich die Frage, ob wirklich erst, wie fast allgemein angenommen wird, die jährliche liturgische Gedächtnisfeier durch die ganze Gemeinde zu Ehren der beiden Apostel am 29. Juni unmittelbar mit der *memoria* an der Appischen Straße in Verbindung zu bringen ist, so daß vor der Errichtung diese Andachtstätte oder vor dem in der *Depositio martyrum* angegebenen Jahre 258 eine derartige jährliche Festfeier nicht stattgefunden hätte. Wenn tatsächlich, wie wir es als wahrscheinlich angenommen haben, die Gläubigen der römischen Gemeinde zu den verschiedensten Zeiten des Jahres die Grabstätten der Apostel vor der Mitte des 3. Jh. besuchten, um ihrer Andacht Ausdruck zu geben, so ist es nicht leicht denkbar, daß keine gemeinsame liturgische Feier an einem bestimmten Tage zu Ehren der Apostel stattgefunden hätte. Vielleicht bietet die Erforschung des Ursprungs der Märtyrerverehrung in Rom einen Anhaltspunkt zu einer wahrscheinlichen Lösung der Frage.

Die Untersuchung der römischen Festnotizen im *Mart. Hier.* ergibt die auffallende Tatsache, daß von Papst Zephyrinus (198—217), dem ersten der im Zömeterium des Kallistus beigesetzten Päpste, an alle römischen Bischöfe des 3. Jh. in diesem großen Verzeichnis der Heiligenfeste vorhanden sind, während alle Vorgänger des Zephyrinus fehlen²¹. Die kritische Behandlung des Textes der römischen Festnotizen ergibt, daß von den Päpsten vor 250 Zephyrinus (20. [21.] Dez.), Urbanus (25. [19.] Mai), Anterus (3. Jan.) nicht zu dem ersten Texte des *Hieronymianums* gehören, sondern nachträglich zugefügt wurden. Hingegen sind die Festangaben für Kallistus (14. Okt.), Pontianus (13. Aug.), Fabianus (20. Jan.) ursprünglich; sie standen deshalb in dem stadtrömischen Festkalender, den der erste Kompilator des *Hieronymianums* in der ersten Hälfte des 5. Jh. benutzte. Diese drei Namen finden sich nun auch in der *Depositio martyrum* des Chronographen von 354, nebst dem Namen des hl. Xystus (6. Aug.), der natürlich ebenfalls im *Hieronymianum* vorkommt. Sie sind somit vom Anfang an in dem Verzeichnis der Gedächtnistage der römischen Märtyrer vorhanden gewesen. Dies erklärt sich nur aus der ständigen Überlieferung der römischen Gemeinde, seit ihrem Tode jährlich am Tage der Beisetzung an ihrem Grabe ihr Andenken durch eine liturgische Feier zu

²¹ Das Fest des hl. Klemens am 23. November ist eine Feier in der Kirche des Titulus Clementis innerhalb der Stadtmauern; es ist ursprünglich keine Gedächtnisfeier des gleichnamigen Papstes aus dem Ende des 1. Jh. wie die Feste der Päpste und Märtyrer des 3. Jh.

begehen. Die Feststellung ist um so wichtiger, als die Liste der *Depositio episcoporum* im Chronographen erst mit Papst Lucius beginnt, also nach 250. Nun findet sich unter den römischen Blutzeugen, deren Fest in der *Depositio martyrum* verzeichnet ist, soweit wir das Todesjahr dieser Märtyrer feststellen können, keiner außer den drei genannten Päpsten, der vor 250 gestorben wäre, mit Ausnahme des hl. Hippolytus, der eine besondere Stellung einnimmt²². Alles weist darauf hin, daß die übrigen Blutzeugen in der genannten Liste, die nicht römische Bischöfe waren, in der zweiten Hälfte des 3. und im Anfange des 4. Jh., also hauptsächlich in den blutigen Verfolgungen des Valerian und des Diokletian, den Martertod erlitten haben. Aus dieser Beobachtung ergibt sich der Schluß, daß die römische Gemeinde in der ersten Hälfte des 3. Jh. begonnen hat, ihre Blutzeugen durch eine jährliche liturgische Gedächtnisfeier an ihrem Beisetzungstage und an ihrer Grabstätte besonders zu ehren, und daß diese Feier anfänglich, bis zur Mitte des 3. Jh., für die als Märtyrer gestorbenen Bischöfe, später auch für die übrigen Blutzeugen abgehalten wurde. Darum findet sich auch keiner der durch sichere geschichtliche Quellen bezeugten römischen Märtyrer aus dem 2. oder dem Anfange des 3. Jh. in einem Festkalender des Altertums; Papst Kallistus ist der erste Märtyrer Roms, dessen Fest von seinem Tode an jährlich begangen wurde.

Das führt uns nun zurück zu den Aposteln Petrus und Paulus. Ihre Grabstätten genossen bei den Christen der Hauptstadt eine besondere Beachtung. Wir sehen das aus der Art und Weise, wie um 200 Kajus von ihnen spricht: nach der Mitteilung des Eusebius hat er in seinem Dialog mit dem Montanisten Proklus in betreff der Orte, an denen die Leiber der beiden Apostel ruhten, folgendes geschrieben: „Ich kann dir aber die Siegeszeichen der Apostel zeigen. Magst du auf den Vatikan gehen oder auf die Straße nach Ostia, du wirst die Siegeszeichen derer finden, die diese Kirche gegründet haben“²³. Daß bei dem Aufkommen und der Verbreitung der besondern Verehrung der christlichen Blutzeugen in Rom durch eine eigene liturgische Gedächtnisfeier, deren Mittelpunkt die Grabstätte der Märtyrer bildete, die wohlbekannten Gräber der beiden Apostel unbeachtet geblieben wären, ist nicht denkbar. Wenn auch das Andenken und die Ruhestätten der übrigen Märtyrer des 1. und 2. Jh. nicht weiter berücksichtigt wurden und das christliche Volk in der ersten Hälfte des 3. Jh. nur das Andenken seiner Bischöfe, die als Märtyrer starben, dauernd durch die jährliche Gedächtnisfeier festhielt, so lag es doch nahe, diese Betätigung besonderer Verehrung

²² Der Festtag des 13. Aug. ist der Tag der Beisetzung der Leichen des hl. Papstes Pontianus und des hl. Hippolytus in Rom, nach der Überführung von Sardinien her, wo beide in der Verbannung gestorben waren.

²³ Eusebius, *Kirchengeschichte*, B. II, Kap. 25; ed. Schwartz, Eusebius' Werke II (1903) 176—178.

auf die beiden Apostel und ihre hochgeachteten Grabstätten auszu-
dehnen. Die ersten Kundgebungen der besondern Hochschätzung der
Märtyrer, als Ausfluß der in der Kirche allgemein verbreiteten Anschau-
ung über den hohen Wert des gewaltsamen Todes für Jesus Christus
und den christlichen Glauben, sind wohl eine spontane Äußerung des
christlichen Volkes gewesen²⁴. Die Beisetzung der Leiche des Blut-
zeugen und die Gedächtnisfeier am Jahrestage seines Todes wurden
von allen Mitgliedern der Gemeinde als eine Kundgebung des Triumphes
über den Feind des Christentums begangen, und dies führte in den ein-
zelnen Gegenden zu einer jährlichen kirchlich geregelten liturgischen
Feier des Todestages mit Darbringung des eucharistischen Opfers, wobei
die Gebete jene Auffassung des christlichen Martyriums zum Ausdruck
brachten. Wie seit dem Ausgange des 2. Jh. die zur öffentlichen Kirchen-
buße verurteilten Sünder sich an die eingekerkerten und des Todes ge-
wärtigen treuen Bekenner Christi wandten, um durch ihre Fürbitte beim
Bischof eine raschere Wiederaufnahme in die volle Kirchengemeinschaft
zu erhalten²⁵, so riefen die Gläubigen am Grabe der Blutzeugen ihre Für-
bitte bei Christus, zu dem sie ins Paradies gekommen waren, als dessen
besondere Freunde sie erschienen, in ihren Anliegen und Bedrängnissen
an; sie besuchten auch abgesehen von der Gedächtnisfeier am Jahres-
tage der Beisetzung an anderen Tagen deren Grabstätten, um ihrer Ver-
ehrung Ausdruck zu geben. Diesen Äußerungen der eigenartigen hohen
Wertschätzung der Blutzeugen begegnen wir bei den Christen der ver-
schiedenen Länder im Mittelmeergebiete seit dem Ende des 2. Jh. In
Rom führten sie, wie wir sahen, in der ersten Hälfte des 3. Jh. zur
kirchlich geregelten liturgischen Feier. In diese ganze Entwicklung der
Märtyrerverehrung mit ihren verschiedenen Formen der Betätigung
wurden, wie die Funde in S. Sebastiano beweisen, die Apostel Petrus
und Paulus hineinbezogen. So scheint es wahrscheinlich, daß die
Christen Roms bereits in der ersten Hälfte des 3. Jh., wenn nicht schon
früher, an den Grabstätten der Apostel diesen ihre Verehrung bekun-
deten und sie um ihr Gedenken anriefen. Und dann ist es nicht aus-
geschlossen, daß auch bereits in der gleichen Zeit an ihren Grabstätten
eine liturgische Festfeier zu ihrem Gedächtnis, verbunden mit der Dar-
bringung der Eucharistie, stattfand. Wurde diese auch bereits, aus
einem für uns bis jetzt nicht festzustellenden Grunde, am 29. Juni ab-
gehalten, oder hängt die Festlegung auf diesen Tag mit der Errichtung
der *memoria* an der Appischen Straße zusammen? Diese Frage läßt
sich nicht mit Sicherheit beantworten. Die erstere Möglichkeit scheint
mir jedenfalls nicht ausgeschlossen zu sein, besonders für den Fall, daß
das Denkmal in *Catacumbas* nicht einer Übertragung der Gebeine der

²⁴ Delehaye, *Les origines du culte des martyrs* (1912) 29 ff.

²⁵ Tertullian, *Ad martyras*, cap. 1, ed. Oehler, I, 5 f.; *De pudicitia*, cap. 22, ebd. 844 ff.

beiden Apostel, sondern einem andern Anlasse seine Entstehung verdankt. Das Jahresdatum von 258 würde dann bloß mit dem Ursprung der *memoria*, nicht mit der Tagesfeier des 29. Juni in Beziehung zu setzen sein. So hängt das liturgiegeschichtliche Problem zusammen mit der Frage über den eigentlichen Ursprung und den Charakter des Denkmals der Apostel an der via Appia.

Noch eine andere Festnotiz im *Martyrologium Hieronymianum* wurde mit dem Aposteldenkmal an der Appischen Straße in Verbindung gebracht, nämlich die Feier des 25. Jan. In dem fränkischen *Sacramentarium Gelasianum* in alemannischer Überlieferung²⁶ sowie in dem gallikanischen Sakramentar von Autun (*Missale gothicum*)²⁷ wird das Fest als *Conversio sancti Pauli apostoli* bezeichnet, und dem entsprechen die Texte der Gebete und der Praefatio. In dem von Alkuin dem römischen *Sacr. Gregorianum* beigelegten Anhang findet sich eine eigene Praefatio für das Fest: ein Beweis, daß es vor der Übersendung des *Gregorianums* an Karl d. Gr. im Frankenreiche bekannt war. In dem durch die vatikanische Hs Cod. Regin. 316 erhaltenen älteren Texte des *Gelasianums* fehlt das Fest; ebenso in dem rein römischen *Gregorianum*. Aus dieser Überlieferung ergibt sich, daß die Feier der Bekehrung des hl. Paulus am 25. Jan. gallischen, nicht römischen Ursprunges ist. Nun ist im *Hieronymianum* diese Feier am 25. Jan. als *translatio Pauli apostoli* bezeichnet. Der gemeinsame Archetypus unserer Handschriften hatte den Text:

VIII kl. Feb. Nicomedia Biti Romae translatio Pauli apostoli. Kartagine Donati Secundi . . .²⁸

In der Berner Hs wurde von der Hand des ersten Schreibers der Name des hl. Praeiektus beigelegt, und eine spätere zweite Hand ergänzte die Festnotiz über den hl. Paulus in folgender Weise: *Romae translatio et conversio Pauli apostoli in Damaso* (sic). In dem Weißenburger Exemplar fügte eine zweite Hand zwischen die zweite und dritte Zeile ein: *Conversio sci Pauli . et sci Proiecti mr.*

Diese *translatio s. Pauli* ist nun als eine Gedächtnisfeier der Übertragung der Gebeine des hl. Paulus aus der zeitweiligen Bergungsstätte in *Catacumbas* in die ursprüngliche Grabstätte an der via Ostiensis oder in die über dieser durch Konstantin d. Gr. errichtete Basilika dargestellt worden²⁹. Jedoch diese Ansicht ist nicht stichhaltig. Zunächst spricht die Überlieferung der Festfeier dagegen. Wenn es eine Feier der Über-

²⁶ Ed. Mohlberg (1918) S. 25, n. 31; der Titel lautet hier: *Eodem die* (nämlich VIII kal. Febr.). *Conversio sancti Pauli apostoli in Damasco*.

²⁷ Ed. Migne, P. L. 72, 255.

²⁸ Ed. De Rossi-Duchesne [13].

²⁹ Duchesne, in den Prolegomena zur Ausgabe des Mart. Hieronymianum, p. XLVIII. A. de Waal, *Die Daten über den hl. Apostel Paulus im Martyrologium Hieronymianum* (Röm. Qu.-Schr. 15 [1901] 244 ff.). Kellner, *Heortologie* 2, S. 217, n. 3. Von Duchesne wird demnächst ein nachgelassener Aufsatz über die Frage erscheinen.

tragung der Gebeine des Völkerapostels in Rom gewesen wäre, dann hätte sie sich doch vor allem in den römischen liturgischen Büchern erhalten müssen. Nun kennen aber weder die älteste Textüberlieferung des *Gelasianums* noch das rein römische *Gregorianum* dieses Fest. Man kann dagegen nicht einwenden, daß die Feier dieser Übertragung in Rom im 4. und den folgenden Jahrhunderten bestanden habe und dann fallen gelassen worden sei; denn die Festtage der Apostelfürsten sind in Rom zu hoch gehalten worden, als daß eine solche Annahme denkbar wäre; jedenfalls in der Kirche des hl. Paulus wäre sie sicher fortgeführt worden, falls sie bestanden hätte. Und keine einzige liturgische Quelle Roms aus dem Altertum weist auf ein derartiges Fest hin. Ebenso wenig kann die Einführung der Feier von Pauli Bekehrung als eine Verdrängung oder als ein Mißverständnis der Übertragungsfeier angesehen werden; es liegt dafür kein Anhaltspunkt vor, sondern das Fest der Bekehrung des Völkerapostels am 25. Jan. ist in der gallikanischen Liturgie als solches vor dem 7. Jh. in Gebrauch gekommen, ohne Einfluß von Rom aus. Weiter wäre es sehr auffallend, daß in Rom eine Feier der Übertragung der Gebeine nur für den hl. Paulus, und nicht auch für den hl. Petrus begangen worden wäre. Denn sollte es sich um eine *translatio* von leiblichen Überresten handeln, so könnte bloß eine solche im Zusammenhange mit der *memoria* der Apostel an der Appischen Straße in Frage kommen; und so läge der Fall gleich für beide Apostel. Bei der Stellung des hl. Petrus in der Auffassung der römischen Kirche im 3. und 4. Jh. ist nicht anzunehmen, daß eine Überführung der Gebeine des hl. Paulus durch eine jährliche Festfeier ausgezeichnet worden wäre, während eine unter gleichen oder ähnlichen Umständen vorgenommene Übertragung des hl. Petrus ein solches Fest nicht veranlaßt hätte. Zudem macht die Stellung und die Fassung der Festnotiz der *translatio* im *Hieronymianum* den Eindruck, daß sie nicht zum ursprünglichen Texte gehört oder wenigstens nicht aus dem stadtrömischen Festkalender des beginnenden 5. Jh. stammt, den der erste Bearbeiter benutzte. Denn die Angaben im *Hieronymianum* über römische Feste, die sicher im 4. Jh. gefeiert wurden und aus dem christlichen Festkalender der römischen Gemeinde stammen, stehen fast ausnahmslos an der Spitze des Textes und sind mit der genauen Ortsbezeichnung für die Feier begleitet. Beides trifft für die Notiz des 25. Jan. nicht zu. Da nun keine rein römische liturgische Quelle des Altertums das Fest kennt, während es in Gebieten der gallikanischen Liturgie sicher gefeiert wurde, so kann man ohne Schwierigkeit annehmen, daß die Notiz im 6. Jh. in Oberitalien oder in Gallien eingefügt ward und so in den Archetypus unserer Hss. gelangte. Die Möglichkeit dieser Auffassung ergibt sich aus der Textfassung der Berner Hs., in der von der Hand des ersten Schreibers eine gallische Festnotiz *Aruernus Praeiectionis martyris* zwischen den hl. Vitus aus Nikomedien und die *translatio* des hl. Paulus eingeschoben ward. Und dieser hl. Praeiectionis

hat ebenfalls eine eigene Festmesse in gallikanischen Sakramentarien³⁰. Die Ortsangabe *Romae* bei der Festnotiz bildet keine Schwierigkeit, da es sich um eine Festfeier allgemeinen Charakters, nicht lokaler Natur, in Herrschaftsgebieten der gallikanischen Liturgie handelt und die Erwähnung des hl. Paulus von selbst die Bezugnahme auf Rom nahelegte. Der Gebrauch des Wortes *translatio* im Sinne von innerer Umwandlung, Bekehrung ist nicht auffällig. *Transferre* in der Bedeutung von verändern, umwandeln kommt bereits bei Tertullian vor³¹. Im Kalendarium von Luxeuil aus dem 8. Jh., in dem das Fest sicher als Feier der Bekehrung des hl. Paulus verstanden wurde, ist der Ausdruck *translatio s. Pauli* beibehalten worden³². Auch in andern Kalendern gallischer Kirchen des 8. und 9. Jh. kommt das als Bekehrung des hl. Paulus gefeierte Fest unter dem Namen *translatio* vor³³. Doch wurde das Wort *conversio* im Sinne von Bekehrung zum Christentum gebräuchlicher, und darum fügte ein Interpolator den Zusatz in den ursprünglichen Text des Cod. Bernensis ein. So scheint mir alles dafür zu sprechen, daß die *translatio Pauli apostoli* am 25. Jan. im *Hieronymianum* von Anfang an nichts anderes bezeichnet als das in Gebieten des gallikanischen Ritus gefeierte Fest der Bekehrung des Völkerapostels.

III.

Von eigenem Interesse für die Kenntnis der Vornahme liturgischer Akte, besonders auch der eucharistischen Feier, in der vorkonstantinischen und der konstantinischen Zeit ist die bauliche Anlage der *memoria* der Apostelfürsten. Diese umfaßt einen zu ebener Erde erbauten, länglich-viereckigen Saal von unregelmäßiger Grundform, von etwa 11 m Länge zu 4 bis 5 m Breite, also mit einem Flächeninhalt von etwa 50 Quadratmetern. Nach drei Seiten war er durch zum Teile schon vorher bestehende Mauern abgeschlossen; die vierte Seite, nämlich die nach rückwärts dem Chore der Kirche zu liegende Langseite, war offen; eine niedrige Schutzmauer, auf der sich zwei Pfeiler erhoben, die das hängende Dach trugen, schloß den unteren Teil des Raumes ab, ließ aber den Ausblick frei in einen Hof von 10 m Breite und 15 m Tiefe, der von zwei andern Seiten durch die Rückmauern von ältern heidnischen Grabbauten, an der vierten Seite wahrscheinlich durch eine niedrige Mauer abgeschlossen war. Der gedeckte, nach diesem Hofe zu offene Saal war hauptsächlich für religiöse Zusammenkünfte zur Ver-

³⁰ Vgl. z. B. das fränkische Sac. Gelasianum in alemannischer Überlieferung, hrsg. von K. Mohlberg S. 24 N. 30.

³¹ Z. B. *Aduersus Iudaeos* c. 9 ed. Oehler II, 724: *Dum Moyse successor destinaretur, Ausus filius Naue transfertur certe de pristino nomine et incipit uocari Iesus.*

³² Ed. Martene et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum* III col. 1591; im gleichen Kalender wird das Fest der Übertragung der Gebeine des hl. Martinus, *IV nonas Iulii*, als *translatio corporis sancti Martini episcopi* bezeichnet.

³³ Ebd. III, col. 1573; Migne, P. L. 72, 609.

ehrung der Apostel bestimmt; aber auch der Hofraum muß gleichen Zwecken gedient haben. Die Wände des Saales waren geschmückt mit landschaftlichen Darstellungen: eingezäunte Gärten mit Blumen und Bäumen, zwischen denen Vögel herumfliegen. Längs der Abschlußwände ziehen sich gemauerte Sitzbänke hin; ein kleiner, in den Boden eingemauerter Wasserbehälter, von dem ein Abflußkanal ausgeht und an den sich eine niedrige Bank zum Aufstellen von Gefäßen anschließt, vervollständigt die Ausstattung. Auf einer tief hinabführenden Treppe, die ohne Zweifel mit dem an der linken Schmalseite gelegenen Zugange zum Saal in Verbindung stand, gelangte man zu einem unterirdischen Wasserbehälter; der Gang dorthin wurde später weitergeführt bis zu einem Ziehbrunnen in der Nähe, der zu einem römischen Villenbau gehörte.

Man sieht sofort, daß die ganze Anlage bestimmt war für Zusammenkünfte oder für Besuche einzelner Gläubigen, die neben anderm auch den Zweck hatten, Gedächtnismahle zu Ehren der Apostel zu feiern. Und zwar muß dieser Zweck von Anfang an mit ins Auge gefaßt worden sein. In der Tat wird in den Kritzeleien, mit denen die Wände und andere Flächen des Baues bedeckt sind, häufig vom *refrigerium*, von *refrigerare* gesprochen. Diese Gedächtnismahle zum Ausdruck der Verehrung gegenüber den Märtyrern waren somit gegen Mitte des 3. Jh. in Rom in Gebrauch. Sie wurden zu allen Zeiten des Jahres abgehalten, wie aus den Tagesdaten, die in einigen der Graffiti erhalten sind, hervorgeht. Wir lesen dort z. B.: *XIII kal. apriles refrigeraui Parthenius in Deo et nos in Deo omnes; . . . III kal. iun. dixit . . . ; X kal. . . . Paule Petre in mente habete Sozomenum et tu qui legis*³⁴. Andere Gläubige besuchten die Stätte nur, um die Apostel um ihren Schutz und ihre Fürbitte anzurufen, wie dies letztere Graffito und eine Menge anderer ähnlichen Kritzeleien beweisen. Es waren dies religiöse Akte privater Natur; die Christen gingen einzeln oder in Gruppen an diese Stätte, um ihrer Verehrung und ihrem Vertrauen zu den Apostelfürsten hier Ausdruck zu geben in der damals gebräuchlichen Weise, wann und so oft sie wollten.

Allein es ist kein Zweifel, daß am 29. Juni, am jährlichen Gedächtnistage der Apostel Petrus und Paulus, in der zweiten Hälfte des 3. und in den ersten Dezennien des 4. Jh., vor dem Bau der großen Basilika hier, an Stelle der älteren Anlage, die liturgische Feier mit der Darbringung der Eucharistie ebenfalls in diesen Räumen stattfand. Durch den hl. Cyprian wie durch andere Zeugnisse des 3. Jh. wissen wir, daß der *Natalis* der christlichen Blutzeugen alljährlich mit der eucharistischen Feier durch die Gemeinde mit dem Klerus begangen ward. Einen solchen Charakter hatte ebenfalls das Fest des 29. Juni zu Ehren der

³⁴ Styger, *Il monumento apostolico della via Appia* (Atti della Pont. Accademia Rom. di Archeologia ser. II, vol. 13, Roma 1917, S. 61 ff.).

Apostelfürsten von Anfang an. Und da das Fest, wie aus den Festkalendern hervorgeht, ebenfalls in der *memoria* an der Appischen Straße gefeiert wurde, ergibt sich von selbst der Schluß, daß auch das eucharistische Opfer an dieser Stätte stattfand. Es ist keineswegs ausgeschlossen, daß wenigstens zeitweilig der römische Bischof selbst hier die Eucharistie am Feste des 29. Juni abhielt. Wir haben somit hier einen wirklichen gottesdienstlichen Raum aus der vorkonstantinischen Zeit, und wir können uns vorstellen, in welcher Weise die einzelnen Akte der Liturgie in der noch einfacheren Form, die durch den Raum selbst geboten war, vor sich gingen. Das Volk wohnte zum Teil von dem geschlossenen Hofraume aus der Feier bei. Die von den Gläubigen mitgebrachten Opfergaben von Brot und Wein wurden von den Diakonen eingesammelt und auf einem beweglichen Altartisch oder vielleicht auf der niedrigen Bank neben dem Wasserbehälter für die heilige Handlung zurechtgestellt. Hier sprach der Vorsitzende, der Bischof oder ein Presbyter, das eucharistische Hochgebet über Brot und Wein; und von hier aus wurden die konsekrierten Opfergaben den Anwesenden zum Genusse von Christi Fleisch und Blut ausgeteilt.

Nachdem um die Mitte des 4. Jh. die ältere Bauanlage durch die große dreischiffige Pfeilerbasilika, mit rundem Abschluß der Schiffe an der Westseite, errichtet worden war, fanden die Zusammenkünfte wie die Einzelbesuche an dieser dem Andenken der Apostel geweihten Stätte in dem neuen Raum statt, der zugleich in ausgiebigster Weise als Begräbnisstätte benutzt wurde. Der ursprüngliche Altar im neuen Gottes Hause stand sehr wahrscheinlich mitten im Hauptschiffe, über der Stelle, wo sich das Heiligtum aus der Mitte des 3. Jh. befunden hatte. Denn hier blieb ja bis ins 16. Jh. hinein ein den beiden Aposteln Petrus und Paulus geweihter Altar erhalten³⁵. Neben diesem Altar führte eine Treppe zum Grabe des hl. Märtyrers Sebastian hinunter, das sich in einer Krypta der in der zweiten Hälfte des 3. Jh. hier entstandenen Katakombe befand und von den Gläubigen in hohem Maße verehrt ward. In der neugebauten Basilika fand am 29. Juni feierlicher Gottesdienst statt, wie die Festnotizen der römischen Kalender beweisen. Im *Sacramentarium Gelasianum* besitzen wir nun drei Meßformulare für diesen Tag: ein erstes *in natali sancti Petri proprie*; ein anderes *in natali apostolorum Petri et Pauli*, ein drittes *in natali sancti Pauli proprie*³⁶. Die älteste Rezension des *Gelasianums* ist nun zwar nicht ein rein stadtrömisches Sakramentar; allein es geht auf ein solches zurück. Daher ist es leicht denkbar, daß diese drei Meßformulare in ihrem Ursprunge mit der Feier des Gedächtnistages der Apostel an den drei Stätten in Rom: in St. Peter im Vatikan (für den hl. Petrus), in St. Paul an der Straße

³⁵ H. Grisar, *Die römische Sebastianuskirche und ihre Apostelgruft im Mittelalter* (Röm. Qu.-Schr. 9 [1895] 409 ff.).

³⁶ Ed. Wilson, p. 181. 182, nn. XXX, XXXI, XXXII.

nach Ostia (für den hl. Paulus), in *Catacumbas* an der via Appia (für beide Apostel) zusammenhängen. In der Folgezeit wurde die Kirche an der Appischen Straße durch die beiden Prachtbasiliken im Vatikan und an der via Ostiensis, wo sich die Grabstätten der beiden Apostel befanden und die darum als die höchsten Heiligtümer der abendländischen Christenheit verehrt wurden, in den Hintergrund gedrängt. Der 29. Juni wurde hauptsächlich in der Grabkirche des hl. Petrus gefeiert, und aus praktischen Gründen ward die besondere Gedächtnisfeier des hl. Paulus in seiner Grabbasilika auf den folgenden Tag verlegt. So konnte der Papst selbst leichter den feierlichen Gottesdienst in beiden Kirchen abhalten, und das Volk konnte bequemer und besser der Feier beiwohnen. Dieser liturgischen Entwicklung entspricht das *Sacr. Gregorianum*, mit den Festmessen am 29. Juni für das *natale sancti Petri* und am 30. Juni für das *natale sancti Pauli* ³⁷. Allein in der Oration des Meßformulars zum 29. Juni werden noch die Namen der beiden Apostel genannt. Man darf aus dieser Sachlage nicht schließen, daß in der Basilika an der Appischen Straße im 7. und 8. Jh. keine Feier mehr stattfand; allein diese trat nicht mehr in besonderer Weise hervor, und der Papst nahm nicht persönlich daran teil.

Der gottesdienstliche Versammlungsraum des Aposteldenkmals in *Catacumbas* aus der Mitte des 3. Jh. wirft neues Licht auf die ähnlichen Räume, die in Verbindung mit römischen Katakomben entstanden sind. Ein besonders gut erhaltenes Denkmal dieser Art befindet sich in geringer Entfernung von S. Sebastiano, bei dem ursprünglichen Eingang zu dem ältesten Teile des Zömeteriums der Domitilla, an der Via delle sette chiese. Die Anlage ist eine ganz ähnliche wie jene der apostolischen Memoria. Rechts an die Eingangshalle ist ein Saal mit zwei im rechten Winkel aneinander stoßenden Flügeln angebaut. Der Raum war gewölbt und nach dem Eingange zu durch Bogen, die von einem Pfeiler getragen wurden, auf einen Hofraum hin offen. Eine Sitzbank zieht sich längs der Wände des Saales hin. Auf der gegenüberliegenden Seite des Eingangsbaues zur Katakombe befindet sich eine vollständige Brunnenanlage mit den dazu gehörigen Wasserbehältern ³⁸. Diese im 3. Jh. geschaffenen Anbauten zu beiden Seiten des monumentalen Eingangs zu dem Hypogäum dienten, wie die Bänke und der Brunnen bezeugen, ebenfalls für Zusammenkünfte, die ein Mahl bezweckten; es handelte sich um das Gedächtnismahl für die Verstorbenen am Tage der Beisetzung und an der jährlichen Gedächtnisfeier. Mit dieser war im 3. Jh. die Darbringung der Eucharistie vielfach verbunden; und ähnlich wie der Saal der apostolischen Memoria an der via Appia konnte ebenfalls dieser Raum bei dem Zömeterium der Domitilla auch für die

³⁷ Ed. Lietzmann, S. 79—80, nn. 129 u. 130.

³⁸ *Roma sotterranea cristiana. Nuova serie, I: Cimitero di Domitilla descritto da Or. Marucchi*, Fasc. I, tav. V u. VI.

eucharistische Feier dienen, die von den Familien der Verstorbenen zu deren Gedächtnis abgehalten wurde. In analoger Weise kann man ebenfalls die Bauten von anderer architektonischer Form auf den Zömeterien sowie die in den Katakomben selbst für kleinere Versammlungen angelegten Krypten unter diesem Gesichtspunkte betrachten.

Wie die Gläubigen in der apostolischen *memoria* an der Appischen Straße das Andenken der beiden Apostelfürsten feierten, so brachten sie an den Grabstätten der übrigen römischen Blutzeugen seit der ersten Hälfte des 3. Jh. ihre Verehrung gegenüber diesen in gleicher Weise zum Ausdruck³⁹. Nicht nur am Jahrestage des Todes als dem Tage der hauptsächlichsten Festfeier (*natalis*), sondern auch zu andern Zeiten wurden die Gräber der Märtyrer in den Katakomben von den Christen besucht, wenn sie die Hilfe der Blutzeugen anrufen und das Andenken ihres Sieges feiern wollten⁴⁰. An diesen Grabstätten wurde am jährlichen Gedächtnistag und bald wohl auch an andern Tagen in besondern Anliegen das eucharistische Opfer gefeiert, selbst wenn der Raum, der das Grab umschloß, klein war. Aber auch die Abhaltung des Gedächtnismahles (*refrigerium*) zu Ehren der andern römischen Märtyrer an ihrem Grabe müssen wir für die Zeit von der Mitte des 3. Jh. an als gebräuchlich annehmen. Diese Sitte des Genießens einer Mahlzeit bei den Märtyrergräbern zur Feier ihres Andenkens, die sich aus den Totenagapen entwickelte, wobei aber im Anschluß an die ganze Märtyrerverehrung diese *refrigeria* einen eigenen Charakter in der Auffassung des christlichen Volkes erhielten, führte bekanntlich im Laufe des 4. Jh. zu Mißbräuchen; sie ward deshalb unterdrückt, und nach dem 5. Jh. hören wir nichts mehr darüber⁴¹. An ihrer Stelle entwickelte sich um so mehr der Gebrauch, in besondern Anliegen das eucharistische Opfer zu Ehren eines Märtyrers an seiner Grabstätte abhalten zu lassen. Die Darbringung von sog. Motivmessen in den verschiedensten Anliegen und Nöten ist seit dem 4. Jh., auch abgesehen von der im 3. Jh. üblichen eucharistischen *oblatio* für die Verstorbenen, in verschiedener Weise bezeugt⁴². Wenn nun Gläubige aus einem besonderen Anlaß die Hilfe und Fürbitte eines Märtyrers anrufen wollten, lag es nahe, an seiner Grabstätte nicht nur in dieser Absicht zu beten, sondern auch durch einen Priester das eucharistische Opfer feiern zu lassen. Hier finden wir vielleicht die Erklärung für die drei Präfationen zu Ehren der beiden Apostelfürsten mit der Aufschrift *post infirmitatem* im *Sacramentarium Leonia-*

³⁹ Vgl. Delehaye, *Origines du culte des martyrs* 46 ff.

⁴⁰ Über die Auffassung des Martyriums in den liturgischen Gebeten der römischen Sakramentarien vgl. Odo Casel, *Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien* (Jahrb. für Liturgiewiss. 2 [1922] 18 ff.).

⁴¹ Die ganze Frage der christlichen Totenagapen und der Gedächtnismahle an den Grabstätten der Märtyrer harret noch einer abschließenden Behandlung.

⁴² Vgl. Ad. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter* (1902) 115 ff.

num⁴³. Es scheint mir nicht ausgeschlossen, daß das Aufhören der privaten *refrigeria* zum Andenken an die Apostelfürsten und der Märtyrer fördernd auf die Entwicklung der Privatmessen an ihren Grabstätten eingewirkt hat, durch deren Darbringung die Gläubigen ihrer Verehrung der Blutzeugen und der vertrauensvollen Anrufung ihres Schutzes Ausdruck geben wollten.

So werfen die hochwichtigen Funde unter der Basilika des hl. Sebastian Licht auf manche liturgische oder mit der Liturgie eng zusammenhängende Gebräuche des christlichen Altertums. Unter allen altchristlichen Denkmälern Roms ist die *memoria* der Apostelfürsten an der via Appia dasjenige, das uns am besten die tatsächliche Übung der Verehrung der christlichen Blutzeugen Roms in der Zeit von der Mitte des 3. bis zur Mitte des 4. Jh. vor Augen führt. Und gerade die Entwicklung der Märtyrerverehrung ist ja von großer Bedeutung geworden sowohl für die Ausbildung der Liturgie im Altertum als auch für die religiöse Auffassung und daraus entstandene religiöse Sitten und Gebräuche im Leben des christlichen Volkes.

⁴³ Ed. Feltoe 40 ff.

Unedierte liturgische Urkunden.

Von Alban Dold O. S. B. (Beuron).

I. Ein Comes-Fragment des 8./9. Jh. aus fränkischen Landen mit ausgeschriebenen Epistel- und Evangelientexten.

Die Handschriften-Fragmentenmappe der Fürstlich Fürstenbergischen Hofbibliothek zu Donaueschingen enthielt unter anderen unkatalogisierten Stücken auch zwei Doppelblätter mit zu liturgischem Gebrauch zusammengestellten Epistel- und Evangelienabschnitten, die jetzt als Fragment B II 2 eingestellt sind. Die beiden erhaltenen Doppelblätter gehören zwei verschiedenen Blattschichtungen an, und zwar war das erste, wie aus der in der Mitte unter der Versoseite des Hinterblattes stehenden Lagenziffer VIII hervorgeht, die äußerste Schicht, das zweite Blatt dagegen, wie der Textzusammenhang von Vorder- und Hinterblatt ergibt, das Mittelblatt der folgenden (VIII.) Lage. Von der einst 26zeiligen Beschriftung ist jeweils die oberste Zeile jeder Seite durch Beschneiden der Blätter verloren gegangen, so daß die Handschrift bei gleich breitem Rand wie unten ein Format von $31,1 \times 19$ cm mit einer beschriebenen Fläche von $21,9 \times 15,2$ cm hatte.

Die Beschriftung erfolgte, was die eigentlichen Texte anlangt, in einer der Hauptsache nach karolingischen Minuskel aus der Wende des 8./9. Jh., die jedoch vielfach Züge aufweist, denen ein Zusammenhang mit insularer Schrift nicht abgesprochen werden kann. Doch finden sich ab und zu auch Ligaturen, besonders mit dem Buchstaben ‚t‘, die an merowingische Beispiele erinnern. Außer dieser Minuskel, bei der zur Hervorhebung der einzelnen Satzteile schon reichlich unziale Anfangsbuchstaben eingestreut sind, begegnen wir einer reinen Unzialschrift in den rot geschriebenen Titeln der Festzeiten, für welche die biblischen Abschnitte bestimmt sind, sowie in den bald rot bald schwarz vermerkten Angaben über das Buch der Hl. Schrift, aus dem die Texte stammen. Jeder Text ist mit einer größeren, unter Verwendung von Farben meist in Band-(Riemen-)technik ausgeführten Initiale eingeleitet. Es sind deren vorhanden 1 O, 1 U, 2 F und 6 I.

Wir führen nun unter Angabe der Titel¹ die Perikopen nach dem vorhandenen (bzw. in Klammern nach dem wahrscheinlichen)

¹ Wo diese fehlen, sind die mutmaßlichen Titel in Klammern gesetzt.

Umfang auf und vermerken dazu in den Noten diejenigen Textvarianten, die vom Text des Amiatinus² abweichen und vielleicht imstande sind, Aufschluß über die Zeit der Redaktion oder den Ort der Entstehung zu geben. Die für je einen Tag bestimmten Perikopen werden dabei fortlaufend gezählt und Episteln und Evangelien durch a) bzw. durch b) unterschieden.

1. Doppelblatt.

I) (Die dominico ad hierusalem [= 4. Fastensonntag]).

a) Lec. ep. bi pauli ap. ad Galatas: Frs scriptum est quoniam abram duos filios habuit — qua libertate xps nos liberauit [= Gal 4, 22—31].

b) Seq. sci eug. sec. iohannem: Abiit ihs trans mare galileae — propheta qui uenturus est in mundum [= Jo 6, 1—14].

II) Fr. II. ad scos IIII Coronatos.

a) Lec. libri regum: In diebus illis Uenerunt duae mulieres mer&rices ad regem salomonem —? [= III Rg 3, 16 u. 17—(28)].
Textlücke!

III) <Feria VI. ad scm Eusebium [in der 4. Fastenwoche]>.

b) <Seq. sci eug. sec. iohannem: In illo tempr. Erat quidem languens lazarus — fu>isses hic — crediderunt in eum [= Jo 11, (1)—32—45].

IV) Sabbato ad scm Laurentium in mediana in aurium apertionum.

a) 1⁰) Lec. esaie propht: Haec dicit dns ds (ds' getilgt): I<n tempore placito exaudiui te & in die salutis auxilia>tus sum tui — non obliuiscar tui, dicit dns omnipotens [= Is 49, 8—15].

² Wir benutzten die Ausgabe von Tischendorf, bzw. für die Evv. die von Wordsworth-White. — Die Väterbelege sind aus der J. Denkschen Italiasammlung erhoben.

I) a) V. 22: ‚abram‘ (1. Hd.; 2. Hd. korr. ‚abraham‘).

I) b) V. 9: ‚ordlacios‘ (1. Hd.) e, q, aur, t (so bezeichnen wir den von G. Morin herausgegebenen Text des Liber Comicus Toletanus), MT, R. — V. 11: Unser ‚ihs panes‘ haben BF, E, EP, J, Aug (tract. 24 Jo 4). — V. 13: ‚ordlaciis‘ c, e, q, aur, t, O, T. —

II) a) V. 16: ‚salamonem‘ nicht belegbar. —

III) b) V. 32: Unsere Inversion ‚non fuisset frater meus mortuus‘ d. — V. 33: ‚uidens‘ V, Z, Petr-Chrysol. (serm. 64); (2. Hd. korr. ‚ut uidit‘). — ‚infremuit‘ b, ff², l, r, δ, Aug (serm. dom. 1, 12/35), Ps-Hier (ep. 19, 5), Ps-Fulg (serm. 22), B, Θ, O, Q, V, W, X, Z. — V. 37: ‚potuit‘ b, Petr-Chrysol (l. c.), W, Z. — V. 40: ‚quia‘ b, c, f, ff², l, δ, aur, gat, Ambr (ps. 37, 58), E. — V. 41: Unsere Inversion ‚tibi ago‘ Ambr (fid. 4, 6/69), Aug (Max. 2, 14/8), weiter bei Ps-Fulg, Hilarius, Maxim.-Taur., Petr-Chrysol., Tert. u. Z. — V. 42: ‚circumadstat‘ (1. Hd.) nicht belegbar; (2. Hd. tilgt ‚ad‘). — V. 44: Unsere Inversion ‚ligatus manus et pedes‘ gat, Aug (tract. 49 Jo 24), D, W. — V. 44: ‚ihs eis‘ (1. Hd.) mit vielen codd. (2. Hd. korr. ‚eis ihs‘). — V. 45: nur ‚ad mariam‘ (1. Hd.) mit vielen codd. (2. Hd. korr. + ‚et martham‘). —

IV) a) 1⁰) V. 15: Die angefügten Worte: ‚dicit dns omnipotens‘ sind liturgischer Abschluß der Lesung.

a) 2^o) Lec. esaie proph: Haec dicit dns ds (ds' getilgt): Omnes sitientes uenite ad aquas — misericordiam dauid — ? [= Is 55,1—3 —(11?)].
Ende des 1. Doppelblattes.

2. Doppelblatt.

V) (Feria III ad scm Quiriacum [= Passionswoche]).

b) <Seq. sci eug. sec. iohannem: In illo tempr. Ambulabat ihs in galilaeam — palam> esse — propter (korr. ‚propter‘) m&um iudaeorum [= Jo 7, (1)—4—13].

VI) Fr. III. ad scm Marcellum.

a) Lectio libri Leuitici: In diebus illis Loquutus est dns ad moysen dicens Ego dns ds ur Non furtum facietis — leges meas custodite Ego enim sum dns ds ur. [= Lv 19, 1 + 10—19 + 25].

b) Seq. sci euangl. sec. ioh. In illo tēpr. Factae sunt enceniae in hierusolimis et hiemps erat — quia in me est pater et ego in patre [= Jo 10, 22—38].

VII) Fr. V. ad scm Appolon. (sic!)

a) Lec. daniel proph. In diebus illis orauit daniel dicens Obsecro dne ds magne & terribilis — quam possuit (!) nobis per seruos suos proph&as ut reuertemur ad ueritatem suam Et uigilauit dns & adduxit eam super nos Iustus dns ds nr in omnibus operibus suis quae fecit nobis dns ds nr [= Dan 9,4—10 + 13—14].

b) Seq. sci eu. sec. Luc. In illo tepr. Factum est in una die sabbati docente ihu — in qua potestate haec facis [= Lc 20, 1—8].

IV) a) 2^o) V. 1: ‚Haec dicit dns‘ liturgischer Eingang.

V) b) V. 8: ‚enim‘ K, V, W, Z. — ‚ascendam‘ a, b, c, Ps-Hier (ep. 149, 2), BF, K, O, T, W, X, Z. — V. 12: Unsere Inv. ‚erat de eo‘ (Hs hat fälschlich ‚deo‘) e, EP, K, O, Q, T, V, W, Z. —

VI) a) V. 11: Unsere Inv. ‚non furtum facietis‘ Aug (qu. hept. 3, 68). — V. 16: Der Plural ‚populis‘ Ps-Ambr (prec. 2, 4), Aug (spec. 2). — V. 18: ‚queres‘ nicht belegbar. —

VI) b) Unsere Femininendungen ‚factae sunt enceniae‘ nur G. — ‚hierusollmis‘ r, gat, (hierusolymis E, K). — V. 23: ‚salamonis‘ gat, D, A, EP, P, S. — V. 36: ‚scificat‘ nicht belegbar. — V. 38: ‚uel operibus‘ b, c, f, m, Ambr (fug. 2, 10), Ambr (myst. 3, 8), Ambr (ps 118, serm. 12, 16), weiter bei Anonym. Mt., Ps-Aug, Fulg-R, Hilarius, Ps-Maximus-Taur., Nicetas, Vigilius-Th. u. Ps-Vigilius-Th.

VII) a) V. 6: ‚oboedimus‘ nicht belegbar. — V. 13: Unsere verkürzte Lesart ‚ut reuertemur ad ueritatem suam‘ nicht belegbar. — ‚nobis dne ds nr‘ nach V. 14 ist liturgischer Abschluß. —

VII) b) V. 1: ‚die sabbati‘ nicht belegbar. — Statt unserem ‚ihu‘ Hss: ‚illo‘. — V. 3: ‚et respondens ihs‘ nicht belegbar. — ‚interrogo‘ f, Ps-Aug (qu. test. 7, 1). — Unsere Inv. ‚et ego uos‘ K. — Unser ‚unum sermonem‘ f, Aug (tract 2 Jo 9). Ein ‚et‘ vor ‚respondete‘ (unser ‚respondite‘ C, E, O, R) nicht belegbar. — V. 5: ‚dicet nobis‘ a, b, c, l, q, r, aur, gat, B, E, G, O, Q, R. — ‚quare non‘ (ohne ‚ergo‘) c, i, l, r, d, Aug (tr. 22, 17; Morin, 1917, pg 83, 149), E, EP, MT, Z. — V. 6: ‚Et si‘ (statt ‚si autem‘) a, c, d, i, l, q, r, K. — ‚de hominibus‘ nicht belegbar. — V. 7: Die Inv. ‚nescire se‘ d, K. — V. 8: ‚nec‘ (statt ‚neque‘) a, d, r, Aug (serm. 128, 1/2 und andere Stellen. —

VIII) Fr. VI. ad scm Stephanum.

a) Lec. hieremiae proph. In diebus illis dixit hieremias dne oms qui te derelinquunt, confundentur — ubi est uerbum dni ueniat — ? [= Jer 17, 13—15—(18)].

Schluß der Fragmente!

Unsere Fragmente erscheinen nach den gemachten Angaben nach zwei Seiten hin interessant: in bezug auf ihre Textüberlieferung und ihre liturgische Verwertung.

Was den ersten Punkt betrifft, müssen wir uns auf den Hinweis beschränken, wie sich in unserer Vulgatarezension aus den aufgezeigten, fast durchweg auf die Evangelienstücke entfallenden Textvarianten noch starke Reminiszenzen an altlateinische Versionen geltend machen³. Dem Kenner der Codices verraten diese textgeschichtlichen, teilweise sehr beachtenswerten Erhebungen in der Alter und Vaterland der Textzeugen andeutenden Zeichensprache der Sigel⁴ unzweifelhaft die Zeit des 7.—9. Jh. sowie die inselländischem Einflüsse stets offene (gallisch-)fränkische Heimat und stützen somit die aus der Schrift gemachten Schlüsse.

In liturgischer Beziehung aber möchten wir die Fragmente des näheren werten. Zunächst die Frage: Wo finden wir für diese schon ihrer Textgestalt wegen wertvollen Perikopen Belege für den liturgischen Gebrauch an den gleichen Tagen, an denen sie den vorhandenen bzw. ergänzten Titeln nach in Benützung waren? Auf diese Frage gab die zunächst vorgenommene Untersuchung der Evangelienperikopen an Hand der verdienstvollen Arbeit von Stephan Beißel, *Die Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches* (Stimmen von Maria Laach, Erg.-Heft 96, 1917) folgende Auskunft:

Perikope	Ib	fand sich	{	an glei-	in: Gr ⁵ 62, B ⁶ 122 u. K ⁷ 134
„	IIIb	„	„	chem Ta-	B „ „ K 135
„	Vb	„	„	ge wie	B „ „ K „
„	VIb	„	„	in unseren	B „ „ K „
„	VIIb	„	„	Fragmenten	K „ N 2

und zwar in Ao, dem ottonischen Kodex des Aachener Münsters, und in Ber, dem Evangelienbuch des hl. Bernward von Hildesheim (S. Beißel S. 128).

Diese geringe Bezeugung war nun Veranlassung, noch andere Perikopenlisten, sowohl von Episteln als Evangelien, zur Vergleichung heranzuziehen. Es kamen da vor allem der seit Beißels Arbeit von

³ Siehe alle Codices, die mit kleinen Buchstaben signiert sind.

⁴ Ihre Liste siehe z. B. bei Wordsworth-White.

⁵ Gr = Evangelienverzeichnis Gregors d. Gr.

⁶ B = Evangelienverzeichnis des hl. Burchard von Würzburg.

⁷ K = Evangelienverzeichnis der Pfalzkapelle Karls d. Gr. in Aachen.

Morin (Rev. bén. 1910 u. 1911) veröffentlichte Comes aus dem Würzburger Codex th. fol. 62 (= Mor), sowie der von Wilmart (Rev. bén. 1913) herausgegebene Comes von Murbach (= Mur) in Frage, beide für Episteln und Evangelien. Aber auch andere, schon früher veröffentlichte Verzeichnisse⁸ wurden noch verglichen, und zwar aus:

1) Pamelius, *Missalis SS. Patrum latinorum* Tom. II (= *Liturgicon latinum*) (Coloniae 1609): Divi Hieronymi presbyteri Comes sive Lectionarius [Ep + Ev] (= Pam).

2a) Thomasius, *Opera omnia* (Romae 1750): Comes ab Albino ex Caroli Imperatoris praecepto emendatus [Ep] (= Alk).

2b) Ebenda: Lectionarius Missae [b. Hieronymi] (unter Mitberücksichtigung von 8 Mss) [Ep] (= Thom).

2c) Ebenda: Capitulare Evangeliorum ... sec. Cath. et Apost. Romanae Ecclesiae ordinem [Ev] (= Rom).

3) Baluzius, *Capitularia Regum Francorum* (Venetiis 1772): Liber Comitis [b. Hieronymi] auctus a Theotimo Presbytero ex Ms Ecclesiae Bellocensis [Ep + Ev] (= Bal).

4) Fronto, *Epistolae et Dissertationes* (Veronae 1733): Kalendarium Romanum sec. Ms S. Genovefae saec. IX. [Ev] (= Front).

5) Martène-Durandus, *Thesaurus Novus Anecdotorum* (Pariisi 1717): Antiquum Kalendarium sanctae Romanae Ecclesiae [Ev] (= Mart).

6) Gerbert, *Monumenta Veteris Liturgiae Alemanicae* (St. Blasien 1777): Capitulare Evangeliorum ex Ms Spirensi saec. VIII. circiter collato cum Rhenaugiensi saec. X. circ. [Ev] (= Gerb).

7) Zaccaria, *Bibliotheca Ritualis* (Romae 1776): Capitulare ex codice saec. XI. (Capituli Lucani) [Ev] (= Zac).

Aus diesen angeführten Perikopenverzeichnissen lassen sich für gleiche Tage unsere Abschnitte bis auf VII a und b im Gebrauch nachweisen und zwar:

a) die Episteln Ia, IIa, IVa 1 und 2, VIa und VIIa in: Mor 52/53, Mur 40/41, Pam 18—20, Alk 301/302, Thom 334/335, Bal 879/880;

b) die Evangelien Ib, IIb, Vb und VIb in: Mor 303, Mur 40, Pam 18—20, Thom 451/452, Bal 879/880, Front 156—159, Mart 71/72, Gerb 425/426 und Zac 198.

VIIb konnten wir aus K 135 in den Handschriften Ao und Ber belegen, so daß allein für VIIa eine weitere Bezeugung aussteht.

Das übereinstimmende Vorhandensein unserer Perikopen nicht nur in den Verzeichnissen Mor und Mur, die als römische Listen nachgewiesen sind, sondern auch im sogenannten Comes des hl. Hieronymus, von dem die Verzeichnisse Pam, Thom und Bal und wahrscheinlich auch die übrigen angeführten schöpfen, regt die weitere

⁸ Nach jedem angeführten Verzeichnis ist durch Ep bzw. Ev angegeben, ob es sich um Epistel- oder Evangelienverzeichnisse oder um beides handelt.

Frage an, ob unsere Fragmente auf römische Liturgie zurückgehen können. Die Entstehung des nach Hieronymus benannten Comes und seine handschriftliche Überlieferung ist ja leider bis heute noch keineswegs für die Zwecke liturgiewissenschaftlicher Forschung klargelegt, doch darf es als sicher betrachtet werden, daß er trotz vielfacher späterer Beimengung und Umgestaltung sehr altes, wohl noch ins 6. Jh. zurückgehendes Gut bietet. Wir dürfen seine Listen also ohne Bedenken, wo sie mit anderen sicher römischen Textzeugen zusammengehen, als römische werten und halten demnach auch unsere Perikopen mit Ausnahme von Formular VII, in dem auch der fehlerhafte Titel ‚ad scm Appolon.’ statt ‚apollinarem’ unterläuft⁹, für römischem Ritus entstammt.

Dieses Urteil erfährt insofern noch eine Bekräftigung, als wir im Titel unseres Formulars IV mit seinem *Sabbato ad Scm Laurentium in mediana in aurium apertionum* (sic!) eine Angabe haben, die in völlig gleichem Wortlaut in Mur 40 vorliegt. In etwas abweichendem Wortlaut ist der Titel noch verschiedentlich nachweisbar. So hat Mor 53: *Die Sabbatorum ad scm Laurentium in Mediana*, Alk 302: *Sabbato ad S. Laurentium in Mediana*, Pam 19 ebenso (am Rande beigelegt; vgl. auch Pam 239, Nota). Mor 52, Mur 40 und Alk 302 kennen die Bezeichnung *in mediana* übrigens auch schon am Mittwoch derselben 4. Fastenwoche. Unser Fragment mit Mur 40 zusammen bezeugt also die sog. *apertio aurium* für den Samstag, während sie z. B. Thom 334 schon am Mittwoch notiert: *in Missa pro scrutinio tercio in aurium apertionem*, womit auch der Ordo Romanus ‚de officio Missae’ bei Hittorp, *De diuinis officiis* pg. 22 übereinstimmt. Es heißt darin: *Memorata quarta feria apud cultores ecclesiae in apertione aurium’ dicitur; eadem die agitur scrutinium tertium, quod maximum est inter septem scrutinia; eadem die tanguntur aures et nares catechumenorum digitis presbyterorum; eadem die instruuntur de auctoribus et initiis quattuor euangeliorum*, während für den folgenden Samstag die Angabe gemacht ist: *Die sabbati ueniente colligite uos temperius ad ecclesiam illam . . . Uenientes autem omnes ad ipsum diem . . . faciunt ipsum scrutinium*.

Da die Skrutinienordnungen noch keineswegs geklärt sind, müssen wir für jede neue Angabe, die über sie Licht bringen kann, dankbar sein. Auch in diesem Sinn kommt also unseren Fragmenten Bedeutung zu.

Was sie aber noch besonders beachtenswert macht, ist, daß uns in ihnen die Reste eines wirklichen Comes erhalten sind, und nicht bloß die eines ‚Capitulare’ oder eines ‚Indiculus’¹⁰, der nur den Zweck

⁹ Auf eine ähnliche fehlerhafte Überlieferung läßt übrigens auch der Titel ‚Ad sanctum Apollonaris’ im fränkischen Sacramentarium Gelasianum aus Cod. Sang. 348 schließen.

¹⁰ Siehe Wilmar, *Le Comes de Murbach* (Rev. Bén. 1913, 25 f.).

hat, auf eine vollständige Hl. Schrift oder gewisse Bücher der Hl. Schrift hinzuweisen, aus der oder denen die Lesungen zu erfolgen hatten. Unsere Fragmente gehören also einem vollständigen, in sich abgeschlossenen Liturgiebuch an, in dem nach der Ordnung der Sakramentare Epistel- und Evangelienlesungen für die einzelnen Tage ihrem ganzen Umfange nach ausgehoben waren. Damit wird das Donau-eschinger Fragment zu einem der seltenen Zeugen für ein eigentliches liturgisches Comes-Buch.

II. Überreste eines verschollenen Liturgiebuches — eines ‚Liber Capitularis‘ — aus der Palimpsest-Handschrift S 366 der Bonner Universitätsbibliothek.

Schon im Jahre 1918 wurde im 35. Jahrgang des Zentralblattes für Bibliothekswesen S. 211 ff. über die Schabblätter der bezeichneten Bonner Handschrift berichtet. Teile der unteren Schrift dieses einst im Kloster des hl. Ludger zu Werden an der Ruhr beheimateten Kodex, der auch viele in angelsächsischer Schreibart ausgeführte Blätter enthält, ließen sich als Reste eines in der Zeit des ausgehenden 12. oder beginnenden 13. Jh. niedergeschriebenen ‚Liber Capitularis‘ oder ‚Collectarius‘ — auch der Name ‚Collectaneum‘ kommt dafür vor — feststellen, die z. T. wenigstens mit Hilfe der Palimpsestphotographie wieder lesbar gemacht werden konnten.

Als sichere Teile des ehemaligen Liturgiebuches wurden erkannt die Blätter 122, 129 (Teile der 16. Lage), 131, 133, 134, 136 (T. d. 17. L.), 138—145 (18. L.); doch nur 8 Seiten dieser Blätter boten bei dem Zustand der Handschrift Aussicht auf einigermaßen lohnenden Textgewinn. Es sind dies die Seiten 138 v, 139 r u. v, 144 r u. v, 145 r u. v und 140 v. Ihre Texte wurden mit unsäglicher Mühe zum großen Teil schon damals und dann in der Folgezeit in wiederholtem Ansatz entziffert, so daß heute kaum noch weitere Hoffnung besteht, die Texte der trotzdem noch vorhandenen Lücken auch noch näher bestimmen zu können. — Außerdem mögen zu unserem Liturgiebuch, dem gleichen Schriftcharakter nach zu urteilen, auch die stark verschabten Kalenderblätter 60—63 (Teile der 8. Lage), 66, 73 (T. d. 9. L.), 68, 71 (T. d. 9. L.) sowie 170, 177, 178 und 185 zugehört haben. Letztere Blätter zeigen in bezug auf ihre Rubren eine Verschiedenheit der Anlage den erstgenannten gegenüber. Nicht ganz sicher, aber auch nicht unwahrscheinlich ist die Zugehörigkeit der Blätter 165, 166 (T. d. 21. L.) und 180—183 (T. d. 23. L.) zu unserem Buche. —

Eines der genannten Kalenderblätter (fol. 177 v) verzeichnet im März folgende entzifferbare Heiligenfeste: am 3.: <Ni>ceph<oris>, am 4.: *Lucii pp*, am 5.: *Saturnini mris*, am 6.: *Quiriaci mris*, am 7.: *Perpetuae et felicitatis*, am 8.: *Cyrilli epi*, am 10.: *Alex<andri>*,

am 11.: *Gorgonii mris*, am 12.: *Gregorii pp*, am 13.: *Macedonii pbri*, am 15.: *Longini mris*, am 20.: *Gra<ti diaconi?*, am 21. wahrscheinlich: *Benedicti abbis*, am 22.: *Pauli epi* (jedenfalls: Narbonensis in Gallia), am 29.: *Eustasii abbis* (Luxoviensis), am 30.: *Victoris mris*, am 31.: *Balbine v. et mris*. — Die nach Gallien weisenden Namen Pauli Episcopi Narbonensis und Eustasii Abbatis Luxoviensis sind darunter besonders beachtenswert. —

Unser Hauptinteresse aber beanspruchen die Blätter des ‚*Liber Capitularis*‘ selbst. Leider lassen sich auf fol. 138r von den Resten einer zweispaltig geschriebenen Vorrede, die den auf fol. 138v einsetzenden Texten der Adventsliturgie vorangeht, nur wenige Worte mit Sicherheit festlegen. So lesen wir: . . . *ut eorum d(omi)natus et n(oste)r famulat(us) maiestati tue co(m)placeat. Amen. Supplicamus tuam pietate(m)* . . . und nach längerer Lücke: . . . *utriusq(ue) serus et condicionis in celesti patria felici tyrocinio tecum <sine fine mi?> litare mereantur*. So wenig dies auch ist, immerhin dürfte aus den kargen Resten dieser Vorrede zu entnehmen sein, daß in ihr von der ‚Herrschaft‘ der Heiligen und dem im Gottesdienste zum Ausdruck kommenden ‚Huldigungsdienste‘ der Menschen die Rede war, wie auch, daß das zu solchem Zwecke in den folgenden Blättern gebotene Liturgiebuch zum gottesdienstlichen Gebrauch beider Geschlechter, jedenfalls also für Mönchs- und Nonnenklöster bestimmt war. Damit ist dem Buche in etwa der förmliche Charakter einer, was ihren Ausgang betrifft, freilich nicht näher aufdeckbaren Approbation aufgedrückt. Die Frage nach der Verfasserschaft unseres Buches bleibt also offen; doch fehlt es nicht an Anknüpfungspunkten für Vermutungen.

K. Mohlberg O. S. B. hat i. J. 1914 unter dem Titel *Spuren eines verlorenen Liturgiebuches, des ‚Liber Capitularis‘ Stephans von Tongern* († 920) eine Studie veröffentlicht¹¹, die beachtenswerte Nachrichten über diesen mittelalterlichen kirchlichen Schriftsteller und seine liturgischen Arbeiten gibt. In seinen dankenswerten Ausführungen sind nun auch Angaben enthalten, die für uns wichtig sind.

Der gräflichen Familie der Salm entsprossen, an der Palastschule zu Metz erzogen, wurde Stephan dortselbst Kanonikus, später Abt von St. Mihiel in Lothringen, hernach von Laubach (Lobbes) im Hennegau und endlich Bischof von Lüttich; als solcher starb er 920 (S. 3). Als sein Hauptwerk hat zu gelten der sogenannte *Liber Capitularis*, dessen Einfluß sich bis auf unsere Zeit u. a. in den liturgischen Formularen einzelner Kirchen des Rheinlands feststellen läßt und der somit zum Ausgangspunkt einer eigenen und wichtigen liturgischen Überlieferung geworden ist (S. 5). Stephans *L. C.* wurde indes, nachdem er seinen Einfluß auf die eine oder andere lokale liturgische Entwicklung abgegeben hatte, selber sehr bald vergessen und ist dann verschollen, so daß schon die älteren Literarhistoriker seine Spur nicht mehr haben und lediglich seinen Verlust notieren (S. 6). M. berichtet sodann über

¹¹ *Mélanges Charles Moeller* (Université catholique de Louvain, Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie).

eine Handschrift des Britischen Museums, den Codex Harleianus 2961 saec. XI., dessen Inhalt ein *Collectaneum* darstellt, über das einst G. Morin O. S. B. i. J. 1895 in der Rev. bénéd. Bd 20 kurze Mitteilungen gemacht hatte. Das Buch enthält Kapitel (kleine Lesungen), Antiphonen, Responsorien, Hymnen, Versikel und Kollekten für alle kanonischen Horen mit Ausnahme der Matutin, für die nur ein Hymnus und Kapitel angegeben sind. Dieses *Collectaneum* entspricht also seinem Inhalt nach in vollem Sinn einem *Liber Capitularis* und könnte so genannt werden (S. 6); zudem ergeben sich nicht nur gewisse äußere Ähnlichkeiten der Anlage, sondern offenbare innere verwandtschaftliche Beziehungen zwischen dem Harleianischen *Collectaneum* und dem L. C. Stephans von Tongern (S. 7). Es fehlt, dies ist der Eindruck, den M.s Untersuchung hierüber macht, der Londoner Handschrift offenbar nur der noch zu erwähnende, spezifische Aufbau von Stephans L. C., bzw. eine äußere — natürlich mittelbare — Bezeugung für die Autorschaft Stephans. — Doch M.s Arbeit deckt noch weitere interessante Spuren von Stephans L. C. auf. M. läßt dafür ziemlich unbezweifelt den *Collectarius Stephani episcopi* gelten, den der Bibliothekskatalog von Stavelot aus dem Jahre 1105 aufführt (siehe Th. Gottlieb, *Über mittelalterliche Bibliotheken* [1890] 284 f.). Ferner verweist M. auf einen zweiten *Collectarius* in einem *peruetustum Ms*, den der Kanoniker Cornelius Schulting († 1604) in der Bibliothek der Abtei St. Pantaleon zu Köln auffand (siehe Schulting, *Bibliotheca ecclesiastica*, Bd III, S. 227) (S. 8 u. 9). Weiterhin führt M. aus Radulph von Rivo († 1403) noch zwei wichtige Zeugnisse an. Zunächst ist die Bestätigung Radulphs für einen *Liber Capitularis* von Wert, die er mit den Worten gibt: *praecipuum existit capitularium Stephani Tungrorum episcopi*, sowie seine ausführlichen Nachrichten über dessen Gebrauch zu seiner Zeit und in seiner Heimat Brabant (S. 9); dann aber deckt M. aus Radulphs *Liber de officiis ecclesiasticis*, das uns in der Handschrift G. B. 4^o 174 des Kölner Stadtarchivs überliefert ist, gar die Dedikationsepistel Stephans an Robert von Metz wieder auf, mit der er sein Buch diesem übersandte (S. 10/11) und berichtet überdies noch über drei weitere Zeugnisse aus älterer Zeit, das eine (S. 11) von Falkuin von Lobbes († 990), das andere (S. 11) von Sigisbert von Gembloux († 1112), das dritte (S. 12) von Anselm von Lüttich († 1056), in denen allen des gleichen Ereignisses, der Übersendung des L. C. an Robert von Metz, Erwähnung geschieht. In der genannten Dedikationsepistel wird uns nun der genaue Inhalt des L. C. übermittelt, freilich in einer Ordnung, die überrascht. Es folgten einander danach die Texte für 1. das Dreifaltigkeitsfest, 2. Kreuzerfindung und 3. Kreuzerhöhung, 4. Mariä Geburt, 5. M. Verkündigung, 6. Lichtmeß, 7. M. Himmelfahrt, 8. St. Michael, 9. St. Johann Baptist, 10. Enthauptung des Täufers, 11. St. Petrus, 12. St. Paulus, 13. St. Laurentius, 14. St. Lambert, 15. Allerheiligen, 16. St. Andreas, 17. die hl. Apostel, 18. einen hl. Martyrer (Nicht-Bischof), 19. einen hl. Martyrerbischof, 20. mehrere Martyrer, 21. einen Bekenner, 22. mehrere hl. Bekenner, 23. eine hl. Jungfrau, 24. mehrere Jungfrauen, 25. den Advent, 26. Weihnachten, 27. den Stephanstag, 28. St. Johann Ev., 29. die unschuldigen Kinder, 30. das Beschneidungsfest, 31. Epiphanie, 32. Septuagesima, 33. Sexagesima, 34. Quinquagesima, 35. Quadragesima, 36. den Passionssonntag, 37. Ostern, 39. die Sonntage nach dem Weißen Sonntag, 40. die Rogationstage, 41. Christi Himmelfahrt, 42. den Sonntag nach Chr. Himmelfahrt, 43. Pfingsten, 44. die Sonntage nach Pfingsten bis zum Advent, 45. die Kollekten für die besonderen Festtage des ganzen Jahres und endlich 46. für das Kirchweihfest.

M. gibt zum Schlusse seiner Studie dem Wunsche Ausdruck, es möge der Fund des für die niederländische und rheinische und einen Teil der englischen Liturgiegeschichte des Mittelalters so wichtigen L. C. Stephans von Tongern noch gelingen (S. 12/13).

Wenn wir nun jetzt die aus dem Bonner Palimpsest gewonnenen Texte vorlegen, so behaupten wir nicht, daß in ihnen dieser erwünschte Fund zur Wirklichkeit geworden ist. Aber an Hand dieser fragmentarischen Texte, die wir mit einer Reihe von Mosaiksteinchen vergleichen möchten, glauben wir doch eine nützliche Vorstellung von einem solchen *L. C.* vermitteln zu können und damit zugleich neues Vergleichungsmaterial zu bieten.

Zur Wiedergabe der Texte sei noch bemerkt, daß die nicht lesbaren, also ergänzten Teile derselben in Kursivdruck gebracht werden. Runde Klammern im Text bezeichnen Auflösungen von Abkürzungen. Die Formelnummerierung und die Zeilenzählung sind Zutaten des Herausgebers. Die in den Noten stehenden Verweisungen auf die Orationen des Sacramentarium Gregorianum (= Gr) beziehen sich auf die Ausgabe von Lietzmann. (S. nun auch Bd 6, S. 230.)

Die Texte:

		* In aduentu dni	1
		cap(itu)l(u)m <i>ad uesperas.</i>	
I, 1	D E U S P A C I S		3
†	<i>sanctificet uos per</i>		
	<i>omnia ut integer</i>		5
	<i>sps uester et anima</i>		
	<i>et corpus sine que</i>		7
	<i>rela in aduentu do</i>		
	<i>mini n(ost)ri ihu xpi</i>		9
	<i>seruetur¹. deo gratias.</i>		
I, 2	Excita dne potentiam tua(m) et ueni		11
	<i>ut ab imminentib(us) peccatorum nostrorum</i>		
	<i>periculis te mereamur protegente eri</i>		13
	<i>pi te liberante saluari². Qui uiuis</i>		
I, 3	Qs <i>omnip(oten)s deus</i>		15
	<i>i et</i>		
	<i>merita nos . . . corp . . .</i>		17
	<i>propitius</i>		
	<i>sponse?</i>	<i>accensis</i>	19
	<i>lampadib(us)</i>		
		(Rubrica?)	21
I, 4	D?		
		(Textlücke!)	23
II, 1	*bras gratia tue uisitationis illustra ¹ .	q(ui) cu(m) p.	1
II, 2	Sic nos existimet homo ut	(Rubrica?)	
	ministros xpi et dispensatores mis		3
	terior(um) dei ² .	(Rubrica?)	

* fol. 138 v. † Hier am Rande noch Reste des beigeschriebenen Introitus:
(Ad) te (leu)aul. ¹ I Thess 5, 23. ² Gr 185, 1.

* fol. 139 r. ¹ Gr 188, 1; der vorausgehende Text muß lauten: Aurem tuam
quesumus dne precibus nostris accommoda et mentis nostre tene . . . ² I Cor 4, 1.

II, 3 u. 4	Accepta tibi? Sic nos existimet homo ² . (Rubrica?)	5
II, 5	Nolite ante tempus iudicare quoadusque ue niat dns qui <i>illuminabit abscon</i> <i>dita tenebrarum et manifestabit consilia</i> <i>cordium et tunc laus erit unicuiq(ue) a deo</i> ³ .	7 9
II, 6	A? (Rubrica?)	11
II, 7	Erit in nouissimis dieb(us) preparatus mons domus domini in uertice mo(n) tium et eleuabitur super colles et fluent ad eum omnes gentes ⁴ . (Rubrica?)	13 15
III, 1	Presta quesum(us) omnip(otens) deus ut re demptionis nostre uentura solem nitas et presentis uite nobis subsidia con ferat et eterne beatitudinis premia largiatur ⁵ .	17 19
III, 2	Egredietur uirga (Rubrica?) de radice yesse et flos de radice eius ascendet et requiescet super eu(m) spiritus domini spiritus sapientie et intellectus	21 23
	*spiritus consilii et fortitudinis spirit(us) sci entie et pietatis et replebit eum spiritus timoris domini ¹ . deo <i>gratias</i> (Rubrica?)	1 3
IV, 1	Excita quesum(us) dne potentiam tuam et ueni: ut hij qui in tua pietate con fidunt ab omni citius aduersi (!) liberentur ² .	5
IV, 2	Rogamus uos fratres (Rubrica?) per aduentu(m) dni n(ost)ri ihu xpi et n(ost)re congregationis in ipsum ut non cito mo ueamini a uestro sensu neq(ue) terreamini neq(ue) per spiritum neq(ue) per sermone(m) neq(ue) per epistolam tamquam per nos missam quasi instet dies dni ³ . (Rubrica?)	7 9 11 13
V, 1	Deus qui conspicias quia ex nostra prau uitate affligimur: concede propicius ut ex tua uisitatione consolemur ⁴ . <i>per</i> <i>dominum nostrum ihm.</i> (Rubrica?)	15 17
V, 2	consummatur? I? uerbum eius? ⁵ deo <i>gratias.</i> (Rubrica?)	19
VI, 1	Excita domine potentiam tua(m) et ueni et magna nobis uirtute suc curre ut per auxilium gratie tue quod peccata nostra prepediunt indulgentia ⁶ (Textlücke !)	21 23

² I Cor 4, 1. ³ I Cor 4, 5. ⁴ Is 2, 2. ⁵ Gr 189, 1.

* fol. 139 v. ¹ Is 11, 1—3. ² Gr 190, 1. ³ II Thess 2, 1 u. 2. ⁴ Gr 191, 1.
⁵ ? ⁶ Gr 192, 1; der fehlende Text lautet: tue propitiationis acceleret.

VI, 2	*Imploramus clementiam tuam ALIA <i>omnipotens deus ut benedictionis tue gr(ati)a</i> <i>expiatos ad festa uentura nos prepares¹.</i> (Rubrica?)	1 3 5
VI, 3	<i>Qs?</i> omnipotens deus affligimur ²	5
VI, 4	Quesum(us) dne (Rubrica?) <i>deus noster ut sacrosancti adiumentu(m)</i> <i>sacramenti et presens nobis remedium es</i> <i>se facias et futurum³ (. . . . ?) p.</i> (Rubrica?)	7 9
VI, 5	Venerande maiestatis tue dne ueris uen <i>tura solemnitas <nos repleat gaudiis</i> <i>et ?> ad regna celestia nos introducat⁴. Qui.</i>	11 13
VI, 6	Mentes n(ost)ras quesum(us) dne (Rubrica?) <i>lumine tue uisitationis illustra ut esse</i> <i>te largiente mereamur et inter prospera hu</i> <i>miles et inter aduersa securi⁵.</i>	15 17
VI, 7	Preces populi tui quesum(us) (Rubrica?) <i>dne clementer exaudi ut qui de ad</i> <i>uentu unigeniti filii tui s(e)c(un)d(u)m carnem letan</i> <i>tur in secu(n)da cum uenerit in maiestate</i> <i>sua premiu(m) uite eterne percipiant⁶.</i>	19 21
VI, 8	Concede quesum(us) om(ni)p(oten)s ds (ALIA ?)	23
	*ut magne festiuitatis uentura sollempnia <i>prospero celebremus effectu pariterq(ue) red</i> <i>dantur(!) et intenti celestibus disciplinis</i> <i>et de n(ost)ris temporib(us) letiores¹.</i> (Rubrica?)	1 3
VI, 9	Da nobis omnipotens et misericors ds <i>ut aduentus tui consolationib(us) suble</i> <i>uentur qui in tua pietate confidunt². Qui u.</i>	5 7
VI, 10	Festina quesumus dne ne (Rubrica?) <i>dardaueris(!) et auxilium nobis super</i> <i>ne uirtutis impende ut aduentus tui</i> <i>consolationibus subleuentur qui in tua</i> <i>pietate confidunt³. Qui uiuis.</i> (Rubrica?)	9 11
VI, 11	Concede quesum(us) om(ni)p(oten)s deus ut qui <i>sub peccati iugo ex uetusta seruitute</i> <i>deprimimur expectata unigeniti tui tui(!)</i> <i>noua natiuitate liberemur⁴. Qui tecum.</i>	13 15
VI, 12	Indignos nos quesum(us) dne (Rubrica?) <i>famulos tuos quos actionis proprie cul</i> <i>pa contristat unigeniti filij tui aduentu</i> <i>letifica⁵. Qui tecum uiuit.</i> (Rubrica?)	17 19
VI, 13	Presta quesum(us) om(ni)p(oten)s deus ut fi <i>lij tui uentura sollempnitas et pre</i> <i>sentis nobis remedia conferat et pre⁶</i> (Textlücke!)	21 23

* fol. 144 r. ¹ Cfr. Gr 188, 3. ² ? ³ Cfr. Gr 191, 8. ⁴ ? ⁵ Gr 193 5.
⁶ Gr 193, 6.

* fol. 144 v. ¹ Gr 193, 4. ² ? ³ Gr 189, 2. ⁴ Gr 191, 2. ⁵ Gr 191, 3.
⁶ Gr 191, 4; der fehlende Text lautet: . . . mia eterna concedat.

VII, 1	*V. Diffusa est gratia in labiis tuis: Propterea b(e)n(e)dixit.	1
VII, 2	Deus qui per beate marie (Rubrica?) uirginis partum sine humana concu piscencia procreatu(m) in filii tui membra ue nientes paternis fecisti preiudiciis non te neri presta quesumus ut ipsius nascen tis filii tui creature nouita te suscepta uetustatis antique contagiis exuamur ¹ . p. eundem. (Rubrica?)	3 5 7 9
VII, 3	Apparuit gratia saluatoris nostri omnibus hominibus erudiens nos ut abnegantes impietatem et secularia de sideria sobrie et iuste et pie uiuamus in hoc seculo expectantes beatam spem et aduentum glorie magni dei et saluatoris nostri ihu xpi ² . (Rubrica?)	11 13 15
VII, 4	Deus qui hanc sacratissima(m) noctem ueri luminis fecisti illustratione clares cere da quesumus ut cuius lucis mys teria in terra cognouimus eius quoq(ue) gaudiis perfruamur et in coelis ³ . per dnm nostrum ihm	17 19 21
	* AD III AM	1
VIII, 1	M V L T I F A R I A M † multisq(ue) modis olim deus loquens patribus in pro phetis nouissime diebus istis locutus est nobis in filio suo que(m) constituit heredem uniuersorum per que(m) fecit et secula ¹ . (Rubrica?)	3 5 7 9
VIII, 2	Concede quesum(us) om(ni)p(oten)s ds ut nos unigeniti tui noua per carne(m) natiui tas liberet quos sub peccati iugo uetusta seruitus tenet ² . per eundem. (Rubrica?)	11 13
VIII, 3	Apparuit caritas dei in nobis quonia(m) filii(m) suu(m) unigenitu(m) misit in mu(n) dum ut uiuam(us) ³ . per eum. ORATIO.	15
VIII, 4	Da nobis q(uesumu)s dne deus noster ut qui natiuitate(m) domini nostri ihu xpi nos frequentare gaudemus dignis conuer sationibus ad eius mereamur pertinere consortium ⁴ . Qui tecu(m) uiuit. (Rubrica?)	17 19 21
VIII, 5	Ubi uenit plenitudo temporis misit deus filiu(m) suu(m) factum ex muliere factum sub lege ut eos qui sub lege erant redimeret ⁵ . (Textlücke!)	23

* fol. 145^r (hat nur 22 Zeilen). ¹ Cfr. Gr 9, 3. ² Tit 2, 11—13. ³ Gr 6, 1.

* fol. 145^v. † Hier am Rande noch Reste des beige-schriebenen Weihnachts-
introitus (3. Messe): (P)uer nat(us). ¹ Hebr 1, 1—2. ² Gr 8, 1. ³ Joh 4, 9.

⁴ Gr 6, 5. ⁵ Gal 4, 4.

IX, 1	* tuum eternitatis nobis aditu(m) deuicta morte reserasti uota n(ost)ra que preuenien do aspiras etia(m) adiuuando <i>prosequere</i> ¹ .	1 3
IX, 2	<i>Frs?</i> expurgate (Rubrica?) uetus fermentum <i>ut sitis</i>	5
†	noua conspersio <i>sicut estis azy</i> mi etenim <i>pascha</i> n(ost)rum immolatus est <i>xps</i> ² .	7
IX, 3	<i>Ds</i> qui hodierna die p(er) unigenitum ³ (Rubrica?)	
IX, 4	<i>Fidelis</i> sermo q(uonia)m <i>xps</i> mortuus e(st) pro peccatis n(ost)ris <i>secundum scripturas</i> et quia se pult(us) est et quia <i>resurrexit tertia die se</i> <i>cundum scripturas</i> ⁴ . (Rubrica?)	9 11
IX, 5	<i>Concede</i> nobis q(uesumu)s om(ni)p(oten)s ds ⁵ n(ost)ri ihu xpi in <i>gloriam?</i>	13 15
IX, 6	constitutus? ⁶ uiuor(um) et mortuor(um)?	17
IX, 7	nobis dominice re	19
	<i>surrectionis</i> ⁷	21
IX, 8	<i>Itaque</i> epulemur non in fermento ⁸ . . . (Schluß der entzifferten Fragmente!)	23

Nachdem wir nun die Texte unseres *Liber Capitularis* kennen, drängt sich uns die Frage auf: Dürfen wir wohl mit Beziehungen zwischen unserem Buch und dem Stephans rechnen? Wir glauben diese Frage entschieden bejahen zu müssen; denn die niederrheinische Heimat der zum jetzigen Codex 366 zusammengeführten Blätter, worin unser Text mitüberliefert ist, legt doch die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit von Beziehungen zur Heimat Stephans und der Stätte seiner Wirksamkeit zu nahe. Durch die Tatsache, daß unsere Texte andere Ordnung aufweisen, als wir sie von Stephan von Tongern selbst für seinen *L. C.* geschildert bekamen, dürfen wir uns wohl nicht beirren lassen. Was lag näher, als daß die buntgemischte Reihenfolge des Autors in den folgenden Jahrhunderten einer systematischen Anordnung weichen mußte?

Wir sehen demnach für die Anlage unseres *L. C.* ohne Befremden bereits die Ordnung des Kirchenjahres zugrunde gelegt. Er beginnt auf der Rückseite des mit dem Schluß der Vorrede beschriebenen Blattes, und zwar mit der Adventsliturgie. Bedauerlicherweise sind uns die Rubriken bis auf wenige Male (vor I, 1, VI, 2, VI, 8, VIII, 1

* fol. 140 v. † Hier am Rande noch Reste des beigeschriebenen Oster-
introitus: (R)esurrexi. ¹ Gr 88, 1; Anfang der Oration wie Zeile 8, wo sie nur
angedeutet ist. ² I Cor 5, 7. Ob 'Fratres' dagestanden hat, ist sehr zweifelhaft.

³ Gr 88, 1; Fortsetzung der Oration siehe Zeile 1. ⁴ Mit Ausnahme der ersten
Worte aus I Cor 15, 3 u. 4. ⁵ ? ⁶ ?, ob Stelle Act 10, 42 benutzt war. ⁷ ?;
wahrscheinlich Orationsteile. ⁸ I Cor 5, 8.

und VIII, 4) verloren gegangen, so daß es schwer wird, die einzelnen Teile mit vollständiger Sicherheit zu unterscheiden.

Am Schluß von fol. 138v fehlt Text, und auf fol. 139r, das aller Wahrscheinlichkeit nach den nächsterhaltenen Text bietet, befinden wir uns, den Resten der ersterhaltenen Oration II, 1 nach zu schließen, schon im Formular vom 3. Adventssonntag. Mit III, 1 scheint sodann das Formular des Quatembermittwochs, mit IV, 1 das des Quatemberfreitags und mit V, 1 das des Quatembersamstags anzufangen. Das Kapitel für diesen letzteren Tag ließ sich trotz aller aufgewandten Mühe nicht mehr feststellen; die wenigen entzifferten Buchstaben bleiben äußerst fraglich. VI, 1 ist die Oratio für das im Gregorianum mit *Die dominica uacat* betitelte Formular und dürfte, da der Orationenschatz mit wenigen Ausnahmen nur dem Gr entnommen ist, auch bei uns ein neues Formular eingeleitet haben. Merkwürdigerweise begegnet uns darin kein einziges Capitulum, sondern nur Orationen, von denen VI, 5 und VI, 9 besondere Beachtung verdienen. Mit VII, 1 befinden wir uns schon bei den für die Weihnachtsnacht ausgewählten liturgischen Texten. Hingewiesen sei auf den sonst nicht nachweisbaren Zusatz: . . . *ipsius nascentis filii tui* . . . in der schwer verständlichen Oration VII, 2. VIII, 1 beginnen die Formeln für die Tagesliturgie von Weihnachten, die Texte brechen aber bald ab. Nur auf 140v treten uns in den Formeln IX, 1—8 noch einige Stücke der Osterliturgie entgegen, von denen IX, 5—7 jedoch leider wieder nur bruchstückweise erhalten und nicht mehr sicher nachzuweisen sind.

Die einzelnen Formulare sind bald sehr reich, bald spärlich, bald wie VI überhaupt nicht mit Schriftlesungen versehen. Für I, 1 ist durch die Rubrik die Bestimmung angegeben. II, 2 (II, 4) u. VII, 3 werden für die Laudes (bzw. II, 4 auch für die Terz) zur Verwendung gekommen sein, des weiteren II, 5 für die Sext, II, 7 für die Non, VIII, 1 (hier durch die Rubrik angegeben), VIII, 3 und VIII, 5 wiederum für Terz, Sext und Non. Bei IX, 2, IX, 4, IX, 6 und IX, 8 ist eine sichere Entscheidung wohl kaum möglich. III, 2, IV, 2 und V, 2 sind die Lesestücke für die Advents-Quatembertage, an denen allem Anschein nach jeweils nur eines für alle Horen eines Tages benutzt wurde.

Sehr interessant und lehrreich wäre ein Vergleich der mitgeteilten Stücke unseres *L. C.* mit den entsprechenden Bestandteilen des im oben erwähnten Codex Harleianus befindlichen *Collectaneums*. Leider wehrte die Ungunst der Zeiten ihn vorzunehmen.

Weitere Aufschlüsse über die Anlage unseres *Liber Capitularis* zu geben, bleibt uns bei dem geringen Umfang der lesbaren Fragmente versagt; doch mögen diese kurzen Mitteilungen immerhin etwas dazu beitragen, die dunkle Überlieferung über den *Liber Capitularis*, dieses verschollene Liturgiebuch des Mittelalters, zu erhellen.

Unsere auf Palimpsestblättern wieder entdeckten Teile eines *Liber Capitularis* scheinen aber geradezu dazu berufen, Aufklärung über den Grund des Verschollenseins zu geben. Diese Bücher, welche dem Hebdomadar, dem eine Woche lang das Amt des liturgischen Vorbeters versehenen Priester, beim Beten der Tagzeiten dienten, blieben eben bis zum äußersten in Benutzung, worauf sie meist das Schicksal der Vernichtung ereilte. Von unserem einstigen Buche erschienen daher nur wenige, ausnahmsweis starke Pergamentblätter, die noch heute ihre einstige gründliche Handhabung verraten, geeignet, ihrer alten Schrift durch Schabung entledigt und zu neuerlicher Beschriftung in Dienst genommen zu werden. Daß übrigens diese Liturgiebücher, wenn auch in teilweise immer wieder abgeänderten Fassungen der Formulare, über das Mittelalter hinaus weiter bestanden, beweist z. B. die Herstellung eines laut der Vorrede zu der Neuauflage von 1709 (impressum Neuhusii a Joanne Theodoro Tod: Sumptibus Joannis Baumbach, Bibliop. Paderborn.) durch die Druckerpresse erstmals im Jahre 1650 hergestellten *Collectarium* für die Klöster der Bursfelder Vereinigung. (Vgl. Bd 6, S. 229 – 235.)

Les messes de la collection de Saint-Amand.

Par André Willmart O. S. B. (Farnborough).

J'appelle ici, pour être clair, „collection de Saint-Amand“ un volume de canons et de morceaux disciplinaires composé vers la fin du VIII^e siècle, qui provient du célèbre monastère d'Elnone¹, au diocèse de Tournai. A la vérité, l'ancien catalogue du XII^e siècle mentionne: *Canonum tria uolumina*². De ces trois collections, deux au moins subsistent, ravies ensemble aux moines en 1670 par l'archevêque de Reims, Charles-Maurice Le Tellier, et finalement échues au cabinet du roi³. Elles portent de nos jours les n^{os} 1603 et 3846, dans le fonds latin de la Bibliothèque Nationale. Maassen ■ eu l'occasion de les décrire et employer l'une et l'autre⁴; il a même attaché à la seconde, en raison du classement qu'il tâchait d'établir pour ses propres fins, le nom de Saint-Amand. Mais c'est la première, plus ancienne, que j'entends désigner présentement, et dont je voudrais faire connaître les parties accessoires, qui concernent directement la littérature liturgique.

Il est nécessaire de rappeler d'abord la composition de cet important recueil; on saisira mieux, ainsi, la place qu'y occupent les additions liturgiques, étant tout de suite entendu que celles-ci sont

¹ La marque d'appartenance a été notée au début même de la collection, par une main du XV^e siècle: *Pertinet monasterio sancti Amandi in Pabula ord. s. Benedicti Tornacensis dyocesis* (fol. 7^r); on trouve la même inscription à la première page du manuscrit 3846. — En outre, le volume porte une ancienne cote: *M 176* (fol. 1^r), et ce titre, apposé pareillement au XV^e siècle: *Canones super diuersis casibus* (fol. 202^v). Ces références sont, à peu près, celles que donne la liste établie en 1635 par le bibliothécaire Ildephonse Goetghebuer et publiée par A. Sanderus en 1641: 178. *Canones ex diuersis conciliis. M.*; cf. *Bibliotheca Belgica manuscripta* p. 47 (et voir p. 28—30).

² Cf. L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale II* (1874) 450: n^o 36.

³ Le Tellier s'appropriä ainsi une quarantaine de manuscrits de Saint-Amand, qui sont conservés à la Bibliothèque Nationale; cf. Delisle ib. I (1868) 307, et J. Desilve, *De schola Elnonenst sancti Amandi a saeculo IX ad XII usque* (Lovanii 1890) I.

⁴ *Bibliotheca Latina juris canonici manuscripta* (*Sitzungsber. der phil.-histor. Klasse der Kais. Ak. der Wiss.*, Wien, LIV (1867) 209—211 et 233—240; *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendlande* (Graz 1870) 780—784, 821—827.

contemporaines de la rédaction principale, c'est à dire insérées par diverses mains peu de temps après la copie des canons.

Le volume comprend 202 feuillets et nous est parvenu intact. Additions à part, il n'est pas exact de laisser croire qu'il est l'oeuvre de plusieurs mains⁵. Un seul scribe a rédigé et organisé la série entière des canons, des pénitentiels et des pièces annexes: fol. 70 à 192. Il s'est lui-même découvert dans une note finale, très élaborée et complétée par un anagramme: *Martinus subs(cripsi)*⁶. Son style est une calligraphie cursive assez soutenue, dont l'intérêt n'est pas médiocre pour l'histoire des écritures carolingiennes, outre les titres en capitales de fantaisie sur bande et plusieurs initiales ornées⁷. Ce travail représente pour nous les premières splendeurs d'Elnone sous le règne protecteur de Charlemagne et le gouvernement d'Arnon (depuis 782), personnage bien en cour et ami intime d'Alcuin. Promu au siège de Salzbourg, Arnon demeurera abbé de Saint-Amand; il y reviendra et Alcuin l'y rencontrera. Alcuin, d'ailleurs, se livre à l'art des vers pour décorer les autels du monastère⁸. Remarquons-le déjà: ce lieu, à proximité de la cour, est en évidence, voire en tutelle; les réformes du souverain et de ses conseillers devront y être accomplies plus tôt qu'ailleurs. En toute hypothèse, le manuscrit 1603 appartient aux dernières décades du VIII^e siècle, avant l'an 800; sa paléographie nous garantit cette date approchée. La même date vaut pour les additions; une seule de celles-ci, que j'indiquerai et qui n'est pas strictement liturgique, est attribuable au premier quart du IX^e siècle.

A travers la suite des cahiers, ingénieusement décomptés⁹, la matière littéraire est divisée en deux parties sensiblement égales: fol. 7^r—103^r et 104^v—192^r; mais ceci n'est qu'un trompe-l'oeil. Le copiste Martin a vraisemblablement reproduit, peut-être en l'exagérant,

⁵ Cf. W. M. Lindsay, *Notae Latinae* (Cambridge 1915) 471.

⁶ Delisle a rapporté le texte entier (op. l., I, 316, n. 3), et lu, à la fin: *subscripsit*; sur la forme abrégée *subscripsi*, cf. Lindsay ib. 441 sq.

⁷ Les abréviations sont relativement peu nombreuses, mais propres, indépendamment de l'aspect général, à nous renseigner approximativement sur la date du travail. Ce n'est point le lieu d'insister sur ces détails d'ordre spécial. J'indiquerai seulement les initiales décorées qui distinguent le début de la seconde partie: fol. 102^r, grand oiseau, vert et jaune; 102^v, autre grand oiseau vert et jaune qui tient dans son bec les pattes de derrière d'un quadrupède; 106^r, un D formé par des entrelacs et un aigle rouge et jaune; de plus, au fol. 162 bis, feuillage et chien, en jaune. De nombreuses initiales simples sont entourées de points rouges. Les grands titres sont composées de capitales évidées, bariolées ensuite de rouge et de vert; les premiers mots sont recouverts d'une bande jaune.

⁸ Sur l'histoire de Saint-Amand à l'époque carolingienne, cf. Desilve op. l. p. 22 sqq.

⁹ Tout d'abord au moyen de lettres, de B à N (103^v), inscrites à droite (sauf une, à gauche, 57^v); puis par un système de chiffres: I—V (143^v); enfin par la reprise de la série interrompue: O—T (188^v).

la disposition d'un modèle exécuté un demi-siècle environ auparavant. A l'analyse, la collection se présente nettement, de la façon que voici ¹⁰:

1^o. Sous l'annonce barbare: *Incipit capitulacio excarpsum de kanonis*, la collection systématique dite d'Angers, en 67 titres (fol. 7^r—92^r) ¹¹;

2^o. le pénitentiel de Théodore, en 15 titres: *Incipit de penetenciale Teodoro de ecclesia uel que intus geruntur* (fol. 92^v—103^r) ¹²;

3^o. le pénitentiel de Cummean, en 16 titres: *Incipiunt capitula adunata de penitenciales uel canones* (fol. 104^v—138^v) ¹³;

4^o. quatre lettres: *Ecce manifestissime*, d'Hormisdas (apocryphe); *Caput nostrum*, de saint Grégoire à Syagrius et Etherius; *Postquam excellentiae*, du même à Brunehaut; *Veniente ad nos*, d'Isidore de Séville à Massona (fol. 139^r—152^v) ¹⁴;

5^o. un questionnaire catéchétique qui paraît avoir joui de quelque faveur dans les milieux barbares du VIII^e siècle: *Incipiunt sententias defloratibus diuersis: Homo pro quid dicitur. — Respon. Homo dicitur ab humo . . . nullatenus sunt recipienda* (fol. 152^v—159^v) ¹⁵;

6^o. les décrets des conciles romains de 595 et de 721 (fol. 159^v—162^v) ¹⁶;

7^o. enfin, une longue homélie catéchétique qui n'est pas autre chose — à part l'absence du titre et l'addition d'une clause finale: *Pax uobis iterum dicite amen* — que le texte des fameux *Dicta abbatis Priminti*, connu seulement, jusqu'à présent, par le manuscrit 199 d'Einsiedeln (fol. 163^r—192^r) ¹⁷.

¹⁰ Sans entrer dans des détails superflus, je complète sur plusieurs points la description de Maassen. — Le manuscrit 10127—10144 de la Bibliothèque Royale de Bruxelles, volume composé au IX^e siècle et provenant de Mont-Blandin à Gand, offre à peu près le même contenu et pourrait dériver soit du manuscrit de Saint-Amand, directement, soit de l'archétype.

¹¹ Cf. Maassen, *Geschichte der Quellen* . . ., 822 sq., 827. Le texte normal, en 64 titres, a été publié par Sirmond (en 1629).

¹² Première édition de Petit (1677); H. J. Schmitz nous a donné un texte satisfaisant, d'après les principaux témoins: *Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren nach handschriftlichen Quellen*, Düsseldorf, 1898, 566—580. On retrouve le pénitentiel de Théodore dans l'autre manuscrit de Saint-Amand: Bibl. Nat. 3846, fol. 259—262^v; les deux rédactions sont certainement apparentées, sans que la seconde soit une copie de la première.

¹³ Edition incomplète de F. W. H. Wasserschleben, *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche* (Halle 1851) 497—504, d'après ce même manuscrit, sous le nom de „Poenitentiale Remense“; édition finale de Schmitz, op. l. 597—644, faisant intervenir dix exemplaires.

¹⁴ Sur ces pièces, autant qu'éléments des collections canoniques, cf. Maassen op. l. n^{os} 545; 296, 11; 296, 12; 489, 2.

¹⁵ W. Schmitz, *Miscellanea Tironiana* (Leipzig 1896) 28—34, a fait connaître une rédaction en notes tironiennes dans le Vatic. Regin. 846, du IX^e siècle (manuscrit provenant peut-être de Micy). Mais on retrouve plusieurs autres exemplaires qui permettraient une bonne édition de ce curieux morceau: Einsiedeln 281, fin du VIII^e s., p. 60—77; St. Gall 230, début du IX^e s., p. 316—325; St. Gall 225, IX^e s., p. 461—473 (texte incomplet); Zurich, Kantonsbibl., Rheinau CIV, IX^e s., fol. 94—99 (incomplet). D'autres questionnaires du même genre existent assez nombreux, peu différents parfois des *Ioca monachorum*, lesquels tendaient, somme toute, au même but.

¹⁶ Cf. Maassen, op. l. n^{os} 296, 4 et 303, 1.

¹⁷ Edition de Mabillon (1685); nouvelle édition, plus minutieuse, de C. P. Caspari, *Kirchenhistorische Anekdota* (Christiania 1883) 151—193.

C'est donc dans ce cadre que furent inscrites les notes liturgiques. Deux circonstances les y appelaient, pour ainsi dire : la nature même du recueil, où les observances liturgiques occupent une place relativement grande, sous la forme de prescriptions ; les larges espaces blancs ménagés par le premier copiste au commencement, au milieu et à la fin de sa rédaction. Pour le reste, la question plus précise qui peut se poser touchant la raison d'être de ces notes doit être subordonnée à leur description. De même, j'imagine que leur intérêt ressort suffisamment de l'analyse qui suit et des références aux témoins parallèles ; quelques brèves remarques achèveront de nous éclairer, s'il en est besoin.

Je cite le sacramentaire de Gellone, principal témoin, en me reportant au manuscrit lui-même ; les autres documents, d'après les éditions désormais accessibles¹⁸.

(1.) fol. 1^r : *Missa quam sacerdos pro seipso debet canere* : quatre formules. Gell messe CCCVI (fol. 137^r) : même messe, sous un titre presque semblable, avec sept formules dont deux sont propres ; nos quatre formules s'y retrouvent dans cet ordre : 1, 2, 6, 3. — Les deux formules propres sont la cinquième : „Super oblata“, *Tibi dne ds meus meae deuotionis hostias immolo — ut omnem terrena dispiciam de caelestia abpedam* (sic, formule barbare, imitée sans doute du style romain, mais beaucoup déformée : lire *omnia terrena dispiciam et caelestia appetam* ; cf. Gel II LXXX, 681 et Greg 134)¹⁹ ; et la septième : „Post communionem“, *Sit nobis dne medicina — participatione munimur* (Gel III XXXIII, 709 et Ber 859).

Eng est plus proche : messe LXXVIII (*Orationes uotiuas q. s. pro se orare debeat*) ; nous avons la suite : 2194, 2195, 2197, 2200. — Cf. Ger 291 sq., où la même messe se présente.

Ber offre des parallèles : 1313* (c'est à dire avec des variantes notables), 1298, 1300, 1297.

En réalité, notre point de départ textuel se trouve dans le missel de Bobbio : *Missa quomodo sacerdos pro se orare debet* (éd. 1920), dont les

¹⁸ Gel est le vieux Gélisien de Tommasi, avec les chiffres de Muratori ; — Gell : Gellone (Bibl. Nat. 12048) ; — Gall : sacramentaire de St. Gall n° 348, nos de K. Mohlberg ; — Eng : sacramentaire d'Angoulême, nos de P. Cagin ; — Ger : *Monumenta*, I, de M. Gerbert (comprenant surtout le *Sacram. Triplex*) ; — Ber : missel de Bergame, nos de P. Cagin ; — Greg et Sup : Grégorien carolingien, chiffres de Muratori ; — Leon : recueil de Vérone du VII^e siècle, chiffres de Muratori. — Au sujet du sacramentaire de Gellone, je crois pouvoir annoncer que, s'il nous est impossible, par suite des difficultés présentes, de donner l'édition que nous avons préparée, nous tâcherons du moins d'en publier des tables complètes, fournissant une comparaison continue avec les sacramentaires d'Angoulême et de Saint-Gall, et présentant les sources romaines, tant gélasiennes que grégoriennes.

¹⁹ Voici d'ailleurs, avec ses fautes, tout le morceau, qui se classe de droit parmi les „apologies“ : *Tibi domine deus meus meae deuotionis hostias immolo. Hoc oro pariterque depraeor clementiam tuam ut me sacrificium tuum mortificationum uite carnalis effectum in odorem suauitatis haccipias hac moribus quibus professionibus meae congruam instituas ut sancte conpunctionis ardoris quod ab omnium caetherorum propositum segregasti humiliter deprecor ut ad conuersacionem carnali et ad immundicia actum terrenorum infusa mihi caelitus sanctitate discernas ut omnem terrena dispiciam de caelestia abpedam per.*

n^{os} 407—411 correspondent exactement aux formules 1—4 et 6 de Gell. Ainsi, l'origine gallicane de toute cette messe est certaine, et il n'est pas moins certain qu'elle a été composée au VII^e siècle, au plus tard²⁰.

(2.) fol. 2^r: *Missa pro agape faciente*: cinq formules

Gel III XLIX, 718: ces cinq formules exactement, sous titre: *Item oratio ad missas [pro his qui agape faciunt]*.

De même Gell (fol. 232^v), conforme à Gel, excepté qu'il ajoute la „Contestata“ imprimée en note par Ger 284¹, d'après le Triplex (*Deuotis omnipotentiam — potius gaudeamus*).

(3.) fol. 3^r: *Ora(t)iones ad missa pro salute uiuorum*: quatre formules.

Gel III CVI, 763, c'est à dire la dernière messe du recueil, intitulée et constituée tout de même; la „Contestatio“ qui suit (*Per quem salus mundi . . .*) appartient, en effet, à la messe CV *in depositione defuncti*²¹.

Sup LXXIII, 195 a retenu fidèlement cet ensemble.

Gell messe CCCIV (fol. 155^r) complète, au moyen de deux formules propres, gallicanes aussi bien: la première, *O. s. d. totifex et totiger angelicarum superni populi ph<la>ngum — praemia perueniat*; et la quatrième, „Contesta(tio)“ *Et te suppliciter rogare pro amantissimus carusque nostros illos — a<t>que praesoluant*.

(4.) fol. 3^v: *Item missa dom(inicalis)*: cinq formules.

Gel III X, 692, c'est à dire la dixième messe pour les dimanches.

Dans le „gélasien“ du VIII^e siècle, cette messe a été attribuée à la „seizième semaine après la Pentecôte“; d'où les formules du „quinzième dimanche“ dans Sup XXXIII, 171, et celles du „quatorzième“ dans notre propre Missel Romain. Toutefois, des changements ont été introduits et les témoins eux-mêmes ne sont pas d'accord. Selon leur coutume, tous insèrent un V.D.: *Qui aeternitate . . .* (Sup [Ottoboni] 333). Mais ensuite: 1^o Gell (fol. 108^r) laisse tomber la seconde postcommunion, laquelle en effet est déjà comprise, chez tous les congénères, dans la messe de la „cinquième semaine après la Pentecôte“: Gall 918, Eng 1023; d'où Sup XXII, 166 au „quatrième dimanche“ et notre Missel au „troisième“; — 2^o Gall remplace les deux postcommunions par une autre oraison (1156), reprise de la série des postcommunions typiques (Gel III XVI, 699; cf. Eng 1783 et Ger — c'est à dire ici le sacramentaire de Rheinau — 238²); le sacramentaire de Rheinau, Sup et, subsidiairement, Eng montrent que cet arrangement est bien la forme régulière du gélasien au VIII^e siècle; — 3^o Eng, 1297—1299, réunit l'oraison qui vient d'être indiquée et les deux postcommunions anciennes; ce qui fait supposer un développement ultérieur par retour à l'ancienne tradition gélasienne; celle-ci, en tout cas, s'est conservée pure dans la série de Saint-Amand.

(5.) fol. 4^r: *In natale omnium apostolorum*: trois formules.

Gel II XXXV, 656: à la suite des messes pour les fêtes de saint Pierre et de saint Paul; cette disposition est évidemment factice; néanmoins, elle est garantie par la table de l'exemplaire perdu de Saint-Thierry²², qui offre le même dessin exactement. Cette messe gélasienne ajoute un V.D. très vénéré

²⁰ Ceci dit sans décider si l'origine véritable de ces formules n'est pas plutôt mozarabe; le rituel wisigothique comprend en effet une messe parallèle dont deux prières expliquent, à mon avis, les n^{os} 408 et 411 du missel de Bobbio; cf. M. Férotin, *Le Liber ordinum* (1904) col. 297 et 299. De même, il est assez probable que le morceau de Gell, transcrit plus haut, représente une rédaction wisigothique modifiée; voir ib., col. 297.

²¹ Ainsi en est-il dans Gel, fol. 256^r; Ger 327; Ber 1431; — voir ci-dessous 7^o.

²² Cf. Rev. Bénéd. 1913, p. 413.

nable qui provient de l'ancien fonds romain pour les fêtes des Apôtres patrons de l'Église²³. — On notera que la première collecte reparait dans **Ber** 1214, adaptée aux Vierges.

Eng seul a retenu cette messe telle quelle — moins la Préface — au début de son Commun pour les fêtes des saints: 1628—1630. Mais, en outre, dans tous les témoins du VIII^e siècle (**Gell**, **Gall** 1237 sq.; **Eng** 1439 sq.), on retrouve les trois oraisons parmi celles qui composent la messe des apôtres Simon et Jude, et elles sont demeurées ainsi, finalement, dans notre Missel. **Ber** offre la deuxième formule avec la même attribution (1143). — Assez curieusement, l'ancienne Préface gélasienne est passée dans la messe de saint Barthélemy (**Gall** 1121, **Eng** 1254; d'où **Sup** [Ottoboni] 331).

(6.) fol. 4^v: *In natale virginum*: trois formules.

Ces trois formules appartiennent à la messe analogue des gélasiens du VIII^e siècle: **Gell** messe CCC; **Gall** 1483, 1485, 1487; **Eng** 1655, 1657, 1659. — Il est notable que **Sup** n'en a retenu qu'une seule, la première (LV, 181). — Quant à leur origine immédiate, il faut la chercher: pour les deux premières dans la messe de **Greg** pour sainte Sabine (116); pour la troisième, dans la messe de **Gel** pour l'octave de sainte Agnès (II VII, 639).

(7.) fol. 4^v: *It(em) missa in die depositionis defuncti uel III VIImo et XXXmo dierum illi cuius depositione* (sic): trois formules.

Gel III CV, 762: nos 1, 5 et 6.

Même messe dans **Gell** (fol. 255^v), aussi dans **Ger** 327 et **Ber** 1428—1433, tous ces documents insérant le V.D. mentionné plus haut (3^o).

(8.) fol. 5^r: *In natale unius confessoris*: quatre formules.

Messe des gélasiens du VIII^e siècle: **Gell** messe CCXC (fol. 130^r); **Gall** 1475, 1477, 1479, 1480; **Eng** 1647, 1649, 1651, 1652; **Ger** 221 (voir aussi **Ber** 1197, 1201 dans un cadre parallèle). De plus, **Eng** reprend tout cet ensemble dans sa messe particulière de saint Amand: 1428—1434.

La première formule est tirée de la messe gélasienne pour saint Donat: II XLI, 559 (cf. **Leon** VIII XIX, 300 pour des martyrs et, de même, **Greg** 119 pour les saints Corneille et Cyprien). — La seconde est sans doute l'effet d'une rédaction factice, dont le principal élément ne reparait, à ma connaissance, que dans **Leon** VIII XXXVIII, 310. — La troisième, qui nous est si familière dans le „Commune doctorum“ et dont l'antiquité ne fait pas doute, ne se trouve pas documentée avant le second „gélasien“; outre son emploi au Commun, elle était spécialement attribuée à l'anniversaire de saint Augustin: **Gell** messe CCXVI (fol. 106^r); **Gall** 1333; **Eng** 1266; **Ger** 170; de plus, **Ber** 1089; on notera d'ailleurs que deux de nos oraisons pour le „Commune doctorum“ viennent de cette messe de saint Augustin. — La quatrième est de même ancienne; mais sa source première nous échappe pareillement; nous la trouvons d'abord dans la messe de saint Damase, qui est encore un trait propre aux gélasiens du VIII^e siècle: **Gell** messe CCLXXVII (fol. 125^r); **Gall** 1143; **Eng** 1574. **Ber** l'emploie aussi pour saint Sévère (249) et pour saint Augustin (1085).

(9.) fol. 5^v—6^r. Ici, une main a introduit deux formules de conjuration sur lesquelles je n'ai pas à insister: (1^o) *Breuculus contra duciaticum*. — *In nomine patris . . . Cruz tua domine Iesu Christe expellit omne malum . . .* (2^o) *Aliter*. — *Coniuro te et obtestor diabole maledicte . . .*

(10.) fol. 6^v. Ici encore se présente une addition qui échappe à la série des messes et que je relève à seule fin de n'omettre aucun élément d'appréciation:

²³ Rapprocher **Leon** XVI VII, 334 et XVIII, 340.

Statuimus quoque secundum quod in lege domini praecipit ut opera servilia diebus dominicis non agatur — et laudent deum in omnibus locis.

Par ses caractères, l'écriture est un peu postérieure à celle des autres notes; on pourrait placer cette rédaction au début du IX^e siècle (premier quart). Le morceau est un passage bien connu de l'*Admonitio generalis* du 23 mars 789: n° 81 „Sacerdotibus“²⁴. A en juger par les variantes du texte, il dérive directement du Capitulaire de Charlemagne, non du recueil d'Ansegise, composé en 827, où l'on retrouve ce même passage, ainsi défini: *De operibus servilibus quae diebus dominicis non sunt agenda*²⁵.

(11.) fol. 103^r: *Missa pro deuoto*: six formules.

Gell messe CCCIII (fol. 134^v), composée des mêmes six formules, plus une septième banale. Cet ensemble est certifié tant par Ger 285 sq., c'est à dire le sacramentaire de Rheinau, que par Eng messe LXXIV, 2176—2181. Eng se distingue seulement par l'omission de la sixième prière (postcommunio: dans Ber 1323) et l'insertion d'une prière gallicane (2182) qu'on remarque dans le missel de Bobbio 421²⁶.

Les formules les plus simples, qui se ramènent aussi bien à divers modèles romains, ont servi à composer les messes „votives“ de Sup LXX, 193 et LXXII, 194 sq. Les plus remarquables, c'est à dire la seconde collecte et la Préface, sont des textes gallicans, attestés déjà par le missel de Bobbio 422 et 433²⁷.

(12.) fol. 192^v: *Item alia pro sacerdote*: cinq formules.

Gel III XCIII, 753: les cinq formules exactement, sous le même titre, c'est à dire une seconde messe pour un évêque défunt.

De même Gell (fol. 251^r), qui offre dans le même ordre, complétée seulement d'occasion par quelques Préfaces, toute la série des messes XCI—CV qu'on lit dans Gel. — Pareillement, Ger 317. — Les deux premières collectes et un doublet de la secrète se présentent dans une messe parallèle de Ber: 1398—1400. Ces formules sont d'ailleurs d'excellente qualité et l'origine de plusieurs se laisse établir (cf. Leon XXXIII V, 454).

(13.) fol. 193^r: *Missa in monasterio*: six formules.

Gel III L, 719 sq.: nos 1, 3—7.

Même messe dans Gell (fol. 218^r) et Eng 2204—2210.

(14.) fol. 193^r: sans titre; en fait, messe pour la fête de saint Jean-Baptiste: cinq formules.

Gel II XXVI. 650: les mêmes textes, mais dans cet ordre: 1, 5, 2—4; en d'autres termes, la messe gélasienne est conservée intacte, à part ceci que la deuxième collecte de rechange est placée à la fin, comme un second „Ad populum“. — Noter que toutes ces oraisons sont données aussi par Leon XXIII II, IV et V, 324 sq., une exceptée, la postcommunio, pour laquelle le témoignage de Greg 99 fait compensation.

Dans le recueil du VIII^e siècle (Gell fol. 90^r; Gall 928—933; Eng 1033—1038), cette ancienne messe gélasienne a été légèrement modifiée par l'addition d'un V.D. et, pour le reste, sous l'influence de la tradition grégorienne. Cette influence, il est vrai, n'est tout à fait apparente que si l'on tient compte de toutes les oraisons intéressant la vigile, la fête et l'office processional; néanmoins, la rédaction de la première collecte, dont la clause est devenue: *salutis aeternae*, montre clairement que Greg a été consulté. En outre, les trois témoins insèrent en dernier lieu la postcommunio gélasienne pour la

²⁴ Cf. A. Boret, *Capitularia regum Francorum* I (1883) 61.

²⁵ Voir ib., 404.

²⁶ En outre, dans celui de Stowe; voir l'édition de 1915 p. 21.

²⁷ Et par celui de Stowe, ib., p. 21 sq.

vigile et omettent dans ce contexte la collecte „Ad populum“ (Gell se trouve seul à la présenter ensuite parmi les „Or. ad uesperum“).

(15.) fol. 194^v: *Missa quam sacerdos pro semetipsum potest canere*: cinq formules.

Messe de Greg 243, pour les quatre premières formules (éd. Lietzmann, 1921, article 199, nos 1—4): *Oratio<nes> in ordinatione presbyteri*.

La cinquième formule (postcommunion) est tirée, au contraire, de la l'ancienne messe gélasienne: I XCVIII, 634 (Leon XXIX XIII, 437; Ber 1296).

Le sacramentaire du VIII^e siècle a gardé et la messe gélasienne XCVIII et son contexte: Gell article CCCLXXII (fol. 215^v); Eng 2121—2124. Mais on sait déjà qu'il a reçu en même temps les formules parallèles consacrées par la tradition gallicane (voir ci-dessus 1^o).

Il est donc clair qu'on a ici, modifiée sur un point et pourvue d'un titre gallican, la messe du nouveau sacramentaire romain; mais il reste encore possible, que cet emprunt ne dépende pas immédiatement du livre envoyé par le pape Hadrien; j'oserais même envisager cette perspective comme de beaucoup plus probable.

Ber, messe CCXXXVI, 1291—1296, donne lieu à un curieux rapprochement: 1291 est Gel XCVIII n° 1; 1292: Greg 1; 1293: Greg 2; 1294: Greg 3; 1295: Gel XCVIII n° 4 (*Hanc igitur*); 1296: Gel XCVIII n° 5, tout comme dans la messe de Saint-Amand.

(16.) fol. 195^v: trois lectures; à savoir: Hebr VII, 23 (*Plures facti sunt sacerdotes*); II Macch I, 23 (*Orationem faciebant sacerdotes*); Marc XI, 23—26 (*Amen dico u. q. si quis dixerit huic monti tollere*).

Ces textes sont certainement en relation avec la messe qui précède. Les parallèles que nous fournissent les recueils liturgiques ne coïncident en rien (missel de Bobbio 412—413; Ber, messes CCXXXVI—CCXXXVII, Comes de Murbach CLXVI, etc.). Par ailleurs, nous trouvons: la première dans le Comes d'Alcuin pour la messe de saint Silvestre (n° X), et dans celui de Murbach comme une épître de rechange pour le commun d'un confesseur pontife („in nat. sancti sacerdotis“) (CLIX); — la seconde et la troisième ensemble, dans le même Comes de Murbach „pro salute uiuorum“ (CLXXXIV)²⁸. Ces dernières données représentent donc le système des lectures admis en France au VIII^e siècle pour cadrer avec le missel gélasien réformé.

(17.) fol. 197^r: *Oracionis pro defunctis laic(is)*: quatre formules.

Gel III XCIX, 757 sq.: même messe avec le même titre et un sous-titre qui précise: *Item unius defuncti*.

De même et dans le même cadre (voir ci-dessus 12^o) Gell (fol. 253^v) et Ger (Rheinau) 320 sq.: *Missa unius defuncti laici*, avec l'adjonction du V.D. *In cuius aduentu — in luce futurus* (Sup [Ottonboni] 355). Ber a reçu cette messe, ainsi complétée: CCLVIII, 1412—1417. Enfin, moins le V.D., elle est entrée par cette voie dans Sup CV, 218, et de là dans la plupart des missels au X^e siècle²⁹, retrouvant ainsi la forme qu'elle avait eue tout d'abord en France dans les compléments donnés au vieux livre gélasien.

(18.) fol. 197^v: *Missa pro aelymosinis facien(tibus)*: quatre formules.

Répétition du n° 2, hormis la variante du titre et l'absence de la seconde collecte. Ger mentionne le même titre, qui est fréquent soit dans les missels postérieurs soit dans les lectionnaires.

²⁸ L'indication de la leçon évangélique est à compléter par le *Capitulare* de Tommasi, *Opera omnia* (éd. Vezzosi), V, 1750, 523; c'est bien en effet la section assignée à la *feria IV* de la vingt-troisième semaine après la Pentecôte: Murbach CXLII²; cf. Tommasi, ib., 504¹.

²⁹ Type: l'*Eligianus* de Ménard, P. L., LXXVIII, 216 (218).

(19.) fol. 198^r: sans titre; en fait, répétition du n° 7, avec une oraison en plus, la quatrième de Gel.

(20.) fol. 198^v—199^v: deux séries de lectures; à savoir: 1° I Thess. IV, 13 (*Nolumus uos ignorare*); Ioh. VI, 37 (*Omne quod dat*); — 2° Is. XVIII, 7 (*Defertur munus*); Marc XII, 41 (*Sedens Iesus contra gazoflatium*). Ces groupes, destinés évidemment à compléter les deux messes précédentes, sont bien connus: le premier est banal pour les messes des défunts („in agenda mortuorum“: Murbach CLXXXVI) et nous l'avons conservé; le second appartient à une „missa uotiva“ (Murbach CLXXXII; cf. le supplément d'Alcuin n° LVI), ce qui est à prendre au sens propre.

(21.) fol. 200^r: sans titre: quatre formules.

Gel III CIV, 761: *Alia missa [in cimiteriis]*: nos 1, 3—5.

Même messe dans Gell fol. 255^v, avec le V.D. donné par Ger 326 (en note), d'après le Triplex (seconde messe): *Cuius sacram passionem — corpus accipiat*. Ger omet d'ailleurs la seconde collecte, tout comme l'annotateur du manuscrit de Saint-Amand.

(22.) fol. 200^r: sans titre: trois formules dont la transcription n'est pas achevée et qui paraissent jouer le rôle de supplément:

1° seconde collecte de Gel III CIV, 761; c'est à dire la formule omise dans la messe précédente (21°); on sait que cette collecte ancienne a survécu dans la messe de Greg „in agenda mortuorum“ (270); elle est entrée aussi dans un autre contexte de Sup CIV, 215.

2° seconde et troisième collectes de Gel III CV, 762 (voir ci-dessus 7°).

De ces faits grands ou petits, petits pour la plupart, quelques conclusions se dégagent qu'il est opportun d'indiquer. Aucune sans doute n'est très nouvelle. On le prévoyait de reste, en abordant cette matière un peu restreinte et dépourvue d'originalité réelle; mais deux ou trois points fixent mieux nos connaissances, à propos d'une période particulièrement importante dans d'histoire de la liturgie latine; c'est à savoir la seconde moitié du VIII^e siècle. Au surplus, il s'agit de définir le mieux possible, après l'avoir analysé, un cas concret qui, si limité qu'il soit, rejoint d'autres sujets plus riches et en facilite l'étude. Qu'il soit donc permis de procéder méthodiquement et brièvement.

1. Plusieurs manuscrits ont été employés par les religieux de Saint-Amand qui ont rempli de textes liturgiques les parties du recueil canonique laissées blanches par le premier copiste. Des doublets, en effet, se présentent qui représentent nécessairement des sources diverses (voir nos 18 et 19); l'analyse des messes décèle aussi une documentation composite.

2. Par suite, nous apercevons derrière les messes de la collection de Saint-Amand plusieurs missels anciens qui ont été perdus ensuite, deux à tout le moins, trois peut-être. Dans cette mesure, nous sommes renseignés sur les livres qui étaient en usage, à une certaine époque, dans le grand monastère septentrional, non loin de la cour des rois francs.

3. L'époque de ces livres, ainsi attestés d'une manière indirecte,

est approximativement le milieu du VIII^e siècle. Tel livre était probablement antérieur à cette date et put demeurer alors en usage; tel autre pourrait avoir été beaucoup postérieur, tout en gardant les traits d'un modèle établi à cette même date.

4. La transcription de messes empruntées à ces livres signifie exactement que ces livres ont alors cessé — c'est à dire à la fin du VIII^e siècle — d'être en usage officiellement. Davantage, elle signifie que ces missels ont été condamnés à disparaître, une réforme liturgique venant d'être introduite, la réforme à laquelle les noms d'Adrien I († 795), de Charlemagne et d'Alcuin sont associés devant l'histoire. Des moines attachés à certaines messes qui leur étaient familières, messes de dévotion surtout, auront voulu en garder la mémoire, après l'exclusion des livres qui les contenaient. Ces notes liturgiques de la collection de Saint-Amand sont donc en réalité, sans qu'il y paraisse beaucoup à première vue, l'effet d'un conflit considérable, qui dut troubler la vie intime du monastère vers les années 785—790.

5. Matériellement, il n'est pas un seul de ces textes qui ne soit déjà connu. Ces messes, au nombre de dix-sept ou dix-huit — et encore deux se trouvent-elles répétées à peu près — ne nous apportent donc aucun élément littéraire qui soit proprement nouveau; en revanche, elles étendent notre champ d'observation grâce aux rapprochements auxquels elles donnent lieu. De plus, on gagne à ceci de pouvoir débrouiller assez bien leur histoire. Quant aux lectures mentionnées à deux reprises (n^{os} 16 et 20), elles nous maintiennent dans le même milieu liturgique.

6. L'un des documents que reflètent les additions est un missel semblable à notre unique témoin de l'ancien recueil gélasien. Le Reginensis 316 de la Bibliothèque Vaticane a été composé vraisemblablement en la première moitié du VIII^e siècle, plutôt vers le commencement de ce siècle, et provient de la région du nord-est de la France, entre Picardie et Bourgogne. Nous nous doutions d'ailleurs, nous savions même, que cet exemplaire n'a pas été seul de son espèce, puisque la table d'un autre missel du même type subsiste partiellement et qu'en outre un groupe de missels postérieurs suppose l'existence de cette collection. Mais toutes les données capables de nous faire mieux connaître et apprécier ce document capital sont précieuses. Nous en trouvons ici qui sont des plus nettes. Surtout, il est de très grande importance de fixer la physionomie du troisième livre, rempli d'éléments gallicans. Or les messes de Saint-Amand confirment, pour leur part, le recueil qui nous est parvenu.

7. Pareillement, elles confirment la composition de notre principal témoin de la seconde recension gélasienne, le sacramentaire de Gellone (Bibliothèque Nationale 12048), manuscrit composé probable-

ment en Languedoc, sinon à Gellone même, vers l'année 770³⁰. Comme tout à l'heure en effet, les notes de la collection de Saint-Amand mettent en évidence l'existence d'un recueil analogue à celui que nous possédons et qu'il est fort avantageux de tirer ainsi de son isolement; car nos meilleurs autres manuscrits, les sacramentaires de Saint-Gall, de Rheinau et d'Angoulême, sont malheureusement incomplets ou défectueux et ne permettent pas de juger la portion la plus originale de l'exemplaire de Gellone.

8. Enfin, dans un cas particulier (n° 15), une messe du sacramentaire grégorien se trouve reproduite, non pas toutefois sans quelque changement. Plusieurs hypothèses pourraient être envisagées. La plus simple paraît être d'admettre que les oraisons en cause précèdent en dernière analyse d'un ancien exemplaire, antérieur à la réforme du pape Adrien. Car, pour le reste, il n'est pas contestable que la pure tradition grégorienne avait déjà reçu accueil en France au VII^e et au VIII^e siècle. Nous aurions donc une trace de cette première pénétration.

9. L'absence complète d'éléments empruntés au Supplément carolingien est remarquable. Elle garantit pour une grande part la justesse des inductions qui viennent d'être proposées. Le Supplément n'existait pas encore, selon toute vraisemblance. On sait, aussi bien, que ce recueil accessoire, dont Alcuin semble avoir été l'inspirateur ou l'organisateur, est né de la réaction même dont les messes de Saint-Amand nous offrent un exemple typique. En ce sens, le Supplément se tient sur une ligne parallèle à celle que nous avons retracée et nous en comprenons mieux la genèse; mais il a fallu sans doute des protestations réitérées du même attachement aux textes traditionnels, gallicans ou romains, pour que les patrons du nouveau livre officiel fissent état de ces tendances.

10. Les additions que nous avons étudiées sont tout ce qui reste pour nous de la liturgie observée à Saint-Amand au temps de Charlemagne ou à l'époque antérieure. Aucun exemplaire du recueil „authentique“ d'Adrien ne nous est venu de la célèbre abbaye, qui pourtant dut être des premières à l'adopter, de gré ou de force, sous le gouvernement d'Arnon. Les seuls sacramentaires auxquels le nom de Saint-Amand demeure attaché sont deux livres postérieurs³¹, qui déjà — il est curieux de le constater — manifestent un développement sensible de la réforme carolingienne en la seconde moitié du IX^e siècle; ils sont de ceux, précisément, qui commencent d'attester la revanche plus ou moins définitive du vieux répertoire franco-gélasien auquel nos messes appartiennent.

³⁰ Cf. Rev. Mabillon 1922 p. 128.

³¹ Cf. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires* (1886) nos XX et XXXIV.

Die „Ankunft im Hafen“ des syrisch-jakobitischen Festrituals und verwandte Riten.

Von Adolf Rucker (Münster i. W.).

Das „Festbuch“, Me'adedānā¹, der syrischen Jakobiten schreibt für das Nachtoffizium des Karmontages eine eigentümliche Feier vor, die den Namen „Ankunft im Hafen“ oder „Offizium der Lichter“ trägt². Nach dem unierten Druck vollzieht sie sich in folgender Weise. Nach dem zweiten Qaumā³ spricht der Bischof, nachdem er und der übrige Klerus die liturgischen Gewänder angelegt hat, das Einleitungsgebet:

„Mache uns würdig, Christus unser Gott, daß wir die Lampen unserer Seelen mit dem Öl deiner Güte schmücken, wie die klugen Jungfrauen, und wir dich wachend und aufmerksam erwarten, himmlischer Bräutigam, und wir mit dir eintreten zu deiner glorreichen Majestät und wir dir Anbetung darbringen und Ruhm, und deinem Vater, und deinem Hl. Geist, jetzt und immerdar und in die Ewigkeit der Ewigkeiten, Amen.“

Dann rezitieren zwei aus dem Klerus den Psalm Miserere mit dem Enjanā⁴ nach der Melodie: „Die Himmlischen singen Lob“:

1. „Kommet zusammen, o ihr von ferne, findet euch ein, o ihr aus der Nähe, lasset uns abwerfen alle Last, denn nahe ist der Tag der Auferstehung.

¹ Es entspricht inhaltlich etwa einem abendländischen Processionale und ist ursprünglich mit dem Pontificale-Rituale verbunden; so in den Hss Vat. syr. 51 und 304/5 (Ende des 12. Jh.), die auf eine Neubearbeitung dieses Liturgiebuches durch den Patriarchen Michael d. Großen (1166—99) zurückgehen; ferner in den Pariser Hss Bibl. nat. 112 (Supplém. 38, v. J. 1239) und 113 (Supplém. 22, 14. Jh.). Später erscheint es aus diesem Zusammenhange herausgenommen als besonderes „Festbuch“ und ist so in einer ganzen Reihe von Hss überliefert; z. B. Br. M. Add. 17 230 (v. J. 1336); Vat. syr. 155 (16. Jh.); Vat. syr. 56 (ol. Prop. II; Alter?); Paris, Bibl. nat. 159 (Anc. fonds 47, ein Brevier für die Fastenzeit, v. J. 1560) 3^a; 162 (Anc. fonds 77, ein Processionale des 16. Jh.) 1^o; 163 (Anc. fonds 88, 17. Jh.) 3^o; Damaskus, Residenz des unierten Erzbischofs 36—39 (19. Jh.); ebenda, jakobitische Pfarrkirche 15 (v. J. 1869); Jerusalem, Markuskloster 24 (v. J. 1885). — Seit dem 17. Jh. treten die vom Priester zu sprechenden Gebetstexte und die Rubriken in arabischer Sprache auf. — Gedruckt wurde das „Festbuch“ für den Gebrauch der unierten Syrer in der Druckerei der Jesuiten in Derbi 1877; auf dieser Ausgabe, die S. 58—70 den „Ordo der Lichter, welcher in der Nacht des Montags der Karwoche vollzogen wird“, enthält, beruhen größtenteils die folgenden Angaben.

² Kurze Beschreibung von A. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten* (1910) 235 f. (= „Fbr“) und von P. Franz Dunkel, C. M. im *Heiligen Land* (1903) 168 f.

³ Mit Qaumā, 'Ednā oder Tešmeštā werden die Hauptteile des Nachtoffiziums bezeichnet; sie sind etwa mit unsern Nocturnen zu vergleichen, s. Fbr S. 140.

⁴ Responsorium; vgl. Fbr S. 69 f., und A. Baumstark, *Das syrisch-antiochenische Ferialbrevier* (Katholik 1902 II, S. 412) (= Ferialbr).

2. Der Tag der Auferstehung ist gekommen, wohlan, zeigt eure Hochzeitsgaben, bevor die Zeit verstrichen und keine Gelegenheit zur Buße (mehr) ist.

3. Bereitet das Öl in euren Gefäßen wie jene klugen Jungfrauen, wenn ihr die Stimme des Bräutigams hört, in Freude gehet ihm entgegen.

4. Lasset uns also nicht lässig sein, denn gekommen ist der Tag der Vollendung, lasset uns ein wenig zur Schau tragen die Tugenden, die uns als Lampen dienen sollen.

5. Wie bitter ist das Knirschen der Zähne, denn die Sünder bestehen nicht, wenn der Bräutigam die Tür öffnet; sie werden rufen, aber er antwortet ihnen nicht.

6. Möchten wir nicht den törichten Jungfrauen gleichen, vor denen die Tür geschlossen wird; mache uns vielmehr würdig des Paradieses mit allen, die deine Gebote beobachten.

7. (Gloria Patri.) Unsere Stimmen sollen Preis darbringen in dieser Nacht der Wache, damit wir nicht unverständlich bleiben beim großen Leiden und Trauern.“

Nun legt der Bischof Weihrauch auf und spricht dann die im jakobitischen Ritus in der Regel damit verbundene Gebetsreihe⁵, Prooimion, Sedrā und ʿEtrā, deren Inhalt sich auf den Gegenstand der Feier bezieht. Dem ʿEtrā geht ein Qālā, ein Lied, nach der Melodie der Töpferlieder⁶ voran:

1. „Jesus, der wahre Bräutigam, lud uns zu seinem Hochzeitsmahle; lasset uns nicht den törichten (Jungfrauen) gleichen, deren Lampen verlöschten, sondern lasset uns Öl von hier mitnehmen, gute Werke, voll von Wohlgefallen, damit wir mit den fünf klugen (Jungfrauen), deren Lampen leuchteten, eintreten und uns erfreuen in der gepriesenen unvergänglichen Seligkeit, Alleluja, und dir lobsingem.

2. Möchte ich nicht an deine Tür klopfen und mich traurig wegwenden müssen und den Jungfrauen gleichen, deren Lampen ausgelöscht waren; möchte ich vielmehr von dir das Wort der Vergebung hören; und möchten sich die Engel freuen über den Tag, an dem ich Buße tue. Möge große Freude sein unter den Engeln, wie es war über den verlorenen Sohn, der zu seinem Vater zurückkehrte. Alleluja, und ich will dir lobsingem.

3. (Gloria Patri.) An der Tür des Gottessohnes sah ich großes Leid, als er zu den Jungfrauen sprach: Ich kenne euch nicht. Nicht habt ihr Brot zu essen gegeben dem Hungrigen, noch Wasser zu trinken dem Durstigen, weg mit euch, ihr Törichten, ich kenne euch nicht. Und die Klugen traten ein mit ihm in die gepriesene Herrlichkeit. Alleluja, mach uns würdig deiner Herrlichkeit.

4. (In saecula.) Möge ich nicht draußen vor der Tür bleiben, wie die Törichten, der ich inmitten der Kirche groß geworden bin, Erlöser der Welt; nicht möge der Mund, der dich bekannte, mit den Ungläubigen heulen, die deine Wahrheit verachteten, damit ich, wenn du mit den Engeln wiederkommst, dich preise und dir Loblieder singe, Herr der Welt, Alleluja, und deine Güte anbede.“

Auf den ʿEtrā folgt ein weiteres Gesangsstück, eine Bāʾūt(h)ā von Mar(j) Jaʿqōb(h) (von Sarūg)⁷; a und b sind die Kehrstrophen des Hymnus.

⁵ Fbr S. 86 f.; Ferialbr S. 414 f.

⁶ Fbr S. 63 f. und 105; Ferialbr S. 407, und A. Baumstark, *Geschichte der syr. Literatur* (1922) 158. — Dieser Qālā steht mit etwas anderem Text auch in der Hs Berlin, Sachau 236, fol. 141 v.

⁷ Fbr 66 f., Ferialbr 409 f. — Der Hymnus ist ein Ausschnitt aus dem Mēmra über die zehn Jungfrauen (*Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis* ed. P. Bedjan, Paris-Leipzig 1906 II, 377, 8—378, 6; 378, 10—21).

a. „Christus, der zu den Sündern kam und sie einlud, erhöere unsere Bitte und zeige Barmherzigkeit unsern Seelen.

b. Herr unser Herr, Herr der Engel und Geister, erhöere unsere Bitte und zeige Barmherzigkeit unsern Seelen.

1. Ein großes Gleichnis bildete lehrend Gottes Sohn, indem er uns über seine Wiederkunft unterrichten wollte und über die Kunde von seinem Wege: Also ist gleich das Himmelreich zehn Jungfrauen, welche ihre Lampen ergriffen und zusammen dem Bräutigam und der Braut entgegengingen, um einzutreten mit ihm zu dem großen Hochzeitsmahle, das er bereitet hatte. Und von den Jungfrauen waren fünf weise und nahmen Öl mit sich für das Licht ihrer Lampen, und die anderen fünf waren töricht und hatten in ihren Gefäßen kein Licht für ihre Lampen.

2. Und als sie sahen, daß der Bräutigam zögerte, zum Hochzeitsmahl zu kommen, ergriff Müdigkeit die Jungfrauen, und sie schliefen allzumal ein. Da, in der Stille, um Mitternacht, ertönte der Ruf: Der Bräutigam kommt, auf, ihm entgegen, siehe, er ist gekommen! Und es erwachten alle, die Klugen wie die Törichteren, bei dem gewaltigen Lärm des Jubelrufes: Der Bräutigam kommt.

3. Und da, wo Öl war in den Gefäßen, leuchteten die Lampen, nämlich jener fünf Klugen, die sich vorbereitet hatten; die Lampen der Törichteren aber waren dunkel, denn sie hatten in ihren Gefäßen kein Öl zum Brennen, und die einen gingen ihm mit leuchtenden Lampen entgegen, die anderen aber ohne Licht in ihren Lampen.

4. Es sprachen diese: Gebt uns Öl aus euren Gefäßen; denn unser Licht ist ausgelöscht, und wir sind bloßgestellt vor der Hochzeit. Da antworteten die Klugen: Es ist sehr zu befürchten, daß das Öl nicht für uns alle reicht, wie ihr gebeten habt; für uns allein nur reicht das Öl, das wir besorgt haben; gehet also und kauft Öl für eure Lampen. Während sie baten und weggingen, um es zu beschaffen, kam der Bräutigam, und geschlossen wurde die Tür des Hochzeitssaales, und die Klugen, deren Lampen brannten, traten mit ihm ein, und die Törichteren mußten draußen vor der Tür bleiben.“

Jetzt beginnt die eigentliche Prozession; dem vorangetragenen Kreuz folgt der Klerus mit brennenden Kerzen; einer der Priester trägt das Evangelienbuch. Sie singen dabei folgende Strophe nach der „Töpfer“-Melodie:

„Wie schön ist diese Nacht der Ankunft unseres Erlösers, und gepriesen und hochgeehrt und voller Pracht! Siehe, in ihr vereinigen sich Greise und Kinder, und mit Lichtern singen sie Lob. Geschmückt ist in ihr der Taufbrunnen wie eine verherrlichte Braut, und er gibt Leben jenen, die in ihm getauft und wiedergeboren werden, Alleluja, aus seinem reinen Leib.“

In der Mitte der Kirche, wo ein Thron aufgestellt ist, macht man halt. Nach Vortrag des Versus (Pet(h)gāmâ): *In sole posuit tabernaculum suum et ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo* (Ps. 18, 6) verliert der Priester von dem Throne aus das Evangelium von den zehn Jungfrauen (Mt. 25, 1—13)⁸. Darauf wird die Prozession fortgesetzt; man verläßt die Kirche durch die nördliche Tür, und ein Diener verschließt alle Eingänge und wartet hinter der südlichen Pforte. Die Sänger begleiten die Prozession mit einem Qûqlîôn⁹ (im 6. Tone), d. h. einem mit Alleluja durchrankten Psalmentext (hier Ps. 117, 19—23):

⁸ Vat. syr. 56 hat noch eine Lektion aus Hebr. vorher.

⁹ Fbr 102; Ferialbr 407.

„Aperi mihi portas iustitiae, alleluia, ingressus in eas confitebor Domino.

Haec porta Domini, iusti intrabunt in ea, alleluia, confitebor tibi quoniam
exaudisti me et factus es mihi in salutem.

Lapidem, quem reprobaverunt aedificantes, alleluia, hic factus est in caput anguli.

A Domino factum est illud, alleluia, et est mirabile in oculis nostris.“

Darauf folgt Gloria Patri und ein ʿEqbâ¹⁰ (Art Schlußantiphon):

„Preis dem Gütigen, der in seiner Liebe seine Herrlichkeit den Menschenkindern offenbarte. Er bildete aus Staub die stumme Kreatur und stattete sie mit der kostbaren Seele aus und legte Wissen in den Menschenleib, damit die ganze Schöpfung ihm lobsingt. Kommet, ihr Vernunftbegabten, singt ihm Lob, bevor wir im Todesschlaf dahinsinken; in langer Nacht lasset uns des Todes gedenken, der unsern Mund verschließt und verstummen macht. Die Gerechten, die in Nächten wachen, leben, obgleich sie gestorben sind, und die Bösen, die die Glorie ihres Herrn mißachteten, sind tot, wenngleich sie noch am Leben sind. Lasset uns wachen zu Gebeten und Psalmen des Hl. Geistes. Seien wir Gefährten der klugen Jungfrauen, die der Herr lobte, damit wir in jener Nacht, die die Welten erschüttern wird, wachen und den Bräutigam erblicken. Lasset uns nicht den Begierden nachgeben, sondern lobsingt am Tage, an dem er erscheint.“

Nach der Aufforderung des Archidiacons: *Στῶμεν καλῶς. Κύριε ἐλέησον* folgt ein weiterer Qālâ (im 6. Tone):

„1. An deine Tür klopfе ich an, Herr, und von deinem Reichtum erflehe ich Erbarmen. Ein Sünder bin ich, von deinem Wege bin ich abgewichen, gib, daß ich bekenne meine Sünden, mich von ihnen abwende und in deiner Gnade Leben erlange.

2. An die Tür kommen wir und klopfen an, doch an deine Gnadentür, Herr; wer wird für uns wegen unserer Sünden bei dir Fürbitte einlegen, wenn nicht deine Barmherzigkeit dich günstig stimmt, König, dessen Majestät die Könige anbeten.

3. (Gloria Patri.) Vater, Sohn und Hl. Geist seien uns der hohe Wall und Zuflucht vor dem Bösen und seinen Mächten, die gegen uns kämpfen. Mit den Flügeln deiner Barmherzigkeit beschütze uns, wenn die Guten von den Bösen geschieden werden.

4. (In saecula.) Es möge der Ruf unseres Gebetes der Schlüssel sein, der uns die Tür zum Himmel öffnet, und es mögen die Erzengel aus ihren Reihen sprechen: Wie süß ist die Stimme der Irdischen, deren Bitten der Herr eiligst erhört.“

Wenn die Prozession an der verschlossenen Pforte angekommen ist, tritt der Bischof vor, verneigt sich, spricht demütig mit flehender Stimme: „Pforte deiner Barmherzigkeit“, und klopft dabei mit dem Kreuze an die Tür. So tut er noch ein zweites und drittes Mal. Dann öffnet sich die Tür; der Kreuzträger tritt zuerst ein, dann der Bischof, die Priester und Diakonen und das Volk. Dabei singt man:

„Verschließe nicht vor uns, Herr (die Pforte), wir Sünder bekennen, erbarme dich unser. Deine Liebe hat dich zu uns herabsteigen lassen, damit durch deinen Tod unsere Sterblichkeit aufgehoben werde; erbarme dich unser.“

An Stelle des sonst abschließenden Trishagions singt man nach der Melodie: Erhebe dich, Paulus (Baumeister der Kirche usw.):

„Öffne mir, Herr, deine Tür voller Erbarmen, wie du sie vorher der Sünderin geöffnet hast, und nimm von mir die Tränen entgegen, die ich dar-

¹⁰ Fbr 102 f.; Ferialbr 411 f.

bringe; gib du mir Verzeihung der Sünden, du hast lebendiges Wasser, ich habe es mitempfangen. Möge ich nicht dort Abraham bitten müssen um Wasser, wie ich hörte in der Geschichte vom Reichen, der bat um Wasser für die Spitze des Fingers.“

Zum Schluß hält (nach dem unierten Druck) der Bischof eine Ansprache über die Bedeutung der Zeremonie. In 2 Homiliarhss des Br. M. (308 [Add. 14516 9. Jh.] und 825 [Add. 12165 v. J. 1015]) ist für den gleichen Zweck eine Predigt des Johannes Chrysostomos vorgesehen¹¹, die er „in Asien, als er in der Verbannung war, hielt“; sie beginnt: „Leuchten, die die gewöhnlichen übertreffen, sehe ich heute in der Stadt, und recht handelt ihr, Brüder“.

Unter den eindrucksvollen Bräuchen der Karwoche, die sich in den einzelnen Zweigen der christlichen Kirche allmählich ausgebildet haben, steht obiger Ritus der syrischen Kirche sicher nicht an letzter Stelle. Vom Standpunkt der vergleichenden Liturgiegeschichte gibt er mancherlei Fragen auf, zu deren Lösung, soweit das beschränkte Material es erlaubt, im folgenden einige Beiträge geliefert werden sollen. Zunächst fällt schon der merkwürdige Name „Die Ankunft im Hafen“ auf, dessen Erklärung aus dem Text selbst und den ihn umgebenden Bestandteilen des syrischen Breviers versucht werden soll¹². Wichtiger ist die Beantwortung der weiteren Frage, ob Parallelerscheinungen aus anderen Riten zur Erklärung herangezogen werden können, und worauf letzten Endes der Brauch zurückzuführen ist.

1. Der Name „Wa'deh dalemênâ“ „Ankunft im Hafen“ findet sich bereits in dem Homiliar Br. M. 308 (Add. 14516) des 9. Jhs., in Br. M. 825 (Add. 12165) v. J. 1015 und in den Fragmenten einer Evangelienharmonie der Hs. Berlin 13 (Sachau 14) aus dem 9.—10. Jh.¹³. Außerordentlich häufig begegnet er — bisweilen in der Erweiterung: „Prozession der Ankunft im Hafen“ — uns dann in den Lektionaren des 2. Jahrtausends, da Mt. 25, 1 ff. das ständige Evangelium der Feier ist; eine Aufzählung ist zwecklos. Welchen Sinn man mit diesem Ausdrucke verband, läßt sich weniger aus dem Text des Ritus selbst als vielmehr aus dem des Nachtoffiziums erkennen, mit welchem er verbunden ist. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß der Name der

¹¹ Vgl. Fbr 235, Anm. 3. — Das griechische Original dieser Homilie festzustellen, ist mir leider nicht gelungen.

¹² Die andere Bezeichnung: „Ordo der Lichter“ (so im gedruckten Me'adedana) bedarf keiner Erläuterung.

¹³ Leider versagen die Beschreibungen der Lesebücher in den Katalogen bzgl. der liturgischen Notizen zu sehr, als daß man in unserem Falle eine genaue Feststellung des Alters des fraglichen Ausdrucks wagen könnte. — Die bekannt gewordenen Perikopennotierungen erster Hand in den ältesten Lektionaren, z. B. im Rabulakodex (s. Merk, ZfkTh 37, S. 202—14), im Berliner Cod. syr. Philipps 1388 (Allgeier OC² 6, S. 147—52) und in einer Beiruter Hs (meine Angaben in OC² 7/8 S. 146 ff.) haben für Karmontag noch keine Notierung.

ganzen Zeremonie seinen Ursprung dem zufälligen Vorkommen dieser poetischen Redewendung in einem älteren, hierin benutzten Liedertext verdankt und dann beim weiteren Ausbau mit Vorliebe wiederholt wurde. Die Prozession schließt sich einem der Abschnitte (Qaumê) des Nachtoffiziums an; im gedruckten syrisch-antiochenischen Festbrevier¹⁴ ist es der 2. Qaumâ, dessen Gesangs- und Gebetstexte wenigstens in dieser abschließenden Form des syr. Breviers vollständig von dem Gedanken der Parabel von den zehn Jungfrauen, die den Abschnitt abschließt, inspiriert sind, wie beim 1. Qaumâ die Parabel vom Weinberge das Leitmotiv ist. Der in Frage stehende Ausdruck kehrt oft wieder und gibt durch den Zusammenhang einen Fingerzeig für die Deutung. So heißt es in den der Karwoche eigenen „Leidensstrophen“ (Batte dēḥaššâ) S. 35 des Breviers: „In dieser Nacht möge unser Geschlecht denken, daß es durch ihn vom Irrtum befreit wurde und eingehen konnte zum Frieden und zur Ruhe des lebendigen Osterlammes, zum Hafen des Friedens für jeden, der sich abmüht in Gerechtigkeit.“ In der 3. Strophe: „Ein Hafen des Lebens ist das Leiden des Gottessohnes für jenen, der es betrachtet und darüber nachdenkt“ usw. „In dieser Nacht, in der uns Jesus, unser König, einlud (waʿed) zum Hafen seines Leidens . . .“ In der darauf folgenden Baʿût(h)â (von Ap(h)rêm) wird gesagt: „Am Hafen des Lebens sind wir angelangt, die wir vom Fasten zum Leiden gekommen sind“; „das Fasten ist zu Ende, das Leiden des Eingeborenen Gottes ist gekommen, . . . singet in dieser Nacht Loblieder, denn ein Hafen ist diese Nacht, in dem wir zur Ruhe eingehen“. Schon in der Vesper dieses Tages ist ein Hinweis gegeben in den „Leidensstrophen“ (S. 6): „Ein Lebenshafen ist das Leiden des Gottessohnes für die, welche ihn lieben, und der Sinn (Inhalt, Zweck) seines Todes; süß ist es, über das Leiden des Königs zu sprechen, erlöste Gefangene, die heimgeführt sind aus der Gefangenschaft.“ In der Hs Berlin 24 (Sachau 351) fol. 83^b wird im Prooimion zur Prozession Christus gepriesen als „der Hafen des Friedens, in welchem die Müden und Geplagten Ruhe finden“, und in dem darauffolgenden Sedrâ (fol. 84^a) als „der Treffpunkt (bêt(h) waʿdâ) alles Guten“, als „der Hafen, der uns nach allen erregten irdischen Wogen gewährt wurde“, fol. 84^b als der, „welcher uns zum Hafen der Erlösung wurde“. Weitere Belege für das mit Vorliebe immer wieder gebrauchte Bild enthält die Hs Berlin 20 (Sachau 236); z. B. fol. 135^a in dem 2. Qālâ des 1. Qaumâ des Nachtoffiziums: „Wohlan preiset den, der kam und uns erlöste. Das Schiff des Fastens hat sich dem Hafen genähert. Für diesen Abend lasset uns anziehen die Kleider des Lichtes und der Gerechtigkeit (wohl aus dem daselbst verlesenen I Petr. 1, 13 ff.) und mit ihm eintreten in die Herrlichkeit des Hochzeitshauses der Freude.“ Fol. 135^b heißt es

¹⁴ Der lateinische Titel lautet: *Breviarium iuxta ritum ecclesiae Antiochenae Syrorum*. 7 Bände. Mossul 1886–96. Die Karwoche steht im 5. Bd. Mossul 1892.

in einer Sôgit(h)â (Wechselgesang) über die zehn Jungfrauen: „Das Schiff ist im Hafen angekommen; legt ab eure Lasten“ usw. Der 2. Qālâ des 3. Qaumâ (fol. 137^b) enthält wiederum mehrere Anspielungen: „Zur Ankunft im Hafen hat unser Herr alle Völker berufen, zur geistigen Ruhe der gepriesenen Auferstehung. Kommet, seid eifrig im Wachen und Beten; nun ruhet aus im Hafen der Freude. Christus, der uns einlud zu seinem Hafen, mache uns seines Leidens würdig, er möge uns durch sein Leiden zum gepriesenen Hochzeitsmahle einführen; . . . in seiner Liebe kam er und erlöste uns, und seines Hafens machte er uns würdig.“ Ferner unter den „Leidensstrophen“ (fol. 138^b): „In dieser Nacht . . . wurden die Völker erleuchtet und kamen zum Hafen des Friedens der Gottheit.“

Das Bild vom „Hafen“, das ja mit dem Hauptgegenstand der Feier, einer dramatischen Darstellung der Parabel von den zehn Jungfrauen, in gar keinem Zusammenhang steht, ist vielmehr in Beziehung zum Leiden Christi gesetzt; einzelne Stellen könnten auch als Hinweise auf die Taufe gedeutet werden. Die Fastenzeit ist zu Ende¹⁵; ein neuer Abschnitt beginnt mit der Karwoche; die Heilsveranstaltung Gottes wird durch das Leiden Christi, das mehr von der Seite des Triumphes betrachtet wird, zu Ende geführt; sein Leiden ist geradezu der Hafen, in den wir mit ihm einlaufen, und so gelangen wir mit ihm zur Ruhe, Herrlichkeit und Auferstehung. Der Leidensgedanke, der ja am Beginn der Karwoche nahe liegt, kreuzt sich mit dem eigentlichen eschatologischen Leitmotiv der Feier; und da in einer bei dieser benutzten Dichtung der Beginn des Erlösungsleidens mit dem auffälligen Bilde der Ankunft im Hafen ausgezeichnet wurde, gab dies eben wegen seiner Eigentümlichkeit der ganzen Feier den Namen und wurde in späteren Texten mit Vorliebe weiter verwendet.

2. Obgleich nun der Name der Feier mehr an den Eintritt in die Leidenstage denken läßt, ist doch ihr eigentlicher Grundgedanke die Darstellung der Wiederkunft Christi als Weltenrichter unter dem Bilde des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen¹⁶. Leiden und Auferstehung Christi gemahnten das ältere Christentum eben viel unmittelbarer an die Parusie, als wir es heute empfinden. Schon das Gedächtnis an den Einzug in Jerusalem konnte auf das weit glorreichere Auftreten des Herrn beim Weltgericht hinweisen, desgleichen die von den Synoptikern

¹⁵ Die Fastenzeit schließt in der griechischen, syrisch-jakobitischen und armenischen Kirche vor dem Palmsonntag, oder genauer, da Samstag in den orientalischen Kirchen kein Fasttag ist, mit Freitag vor Palmsonntag; die Karwoche ist eine liturgische Größe für sich.

¹⁶ Doch ist eine andere Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß es sich nämlich ursprünglich um eine vorbereitende Taufzeremonie gehandelt habe, unter der bildlichen Bezeichnung „Ankunft im Hafen“, und daß erst später die Dramatisierung der Jungfrauenparabel die ursprüngliche Idee überwuchert hat (s. u.).

zwischen Einzug und Leidensbeginn berichteten Perikopen vom Weltgericht und die es verdeutlichenden Parabeln, die ihren naturgemäßen Platz bei der kirchlichen Verlesung eben in den ersten Tagen der Karwoche haben mußten. In den Lektionaren ist es das Nachtoffizium des Montags, das in seinen einzelnen Teilen (Qaumê) mit verschiedenen dahingehörenden Texten ausgestattet ist; bald ist es das Gleichnis vom Hochzeitsmahl (Mt. 22, 1—14), bald jenes von den bösen Winzern (Mt. 21, 33—46), bald das große Gastmahl (Lk. 14, 15—24); als das eindrucksvollste muß man wohl die Parabel von den zehn Jungfrauen empfunden haben, die in der syrischen Kirche die Grundlage für die oben besprochene Feier bildet.

Aber sollte sie sich wirklich erst auf dem Boden der syrisch-jakobitischen Kirche entwickelt haben? Fast scheint es so; denn die Kirche Jerusalems und die griechische Großkirche haben keinen derartig entwickelten Brauch aufzuweisen. Am ehesten würde man in Jerusalem, das ja durch seine Heiligtümer den Anstoß zu einer Reihe anderer gemeinkirchlicher Festriten gab, den Ursprung suchen, zumal die jakobitische Kirche liturgisch am stärksten von ihr abhängig sein mußte. Die aquitanische Pilgerin, die uns die Palmprozession Jerusalems am Ausgange des 4. Jh. beschreibt, kennt den entwickelten Ritus der Dramatisierung der Parabel von den zehn Jungfrauen nicht. Aber etwas scheint auch damals dort schon bestanden zu haben, das wenigstens als Keimzelle unseres Brauches aufgefaßt werden kann; sie berichtet in Kap. 33 (S. 84 f. Geyer), daß am Dienstagabend Bischof und Gläubige sich auf dem Ölberge einfanden, wo in der Grotte, in der Jesus die Jünger belehrte, vom Bischof jene Perikope aus dem Mt.-Evangelium vorgelesen wird, in der es heißt: *Videte, ne quis uos seducat* (Mt. 24, 4); es dürfte da wohl der ganze Komplex der Reden Kap. 24 und 25 zur Verlesung gekommen sein (*et omnem ipsam perlocutionem perlegit episcopus*); dieselbe Feier auf dem Ölberg hat auch das georgische Kanonarion¹⁷; evangelische Lesung ist Mt. 24, 3—26, 2. Im heutigen griechischen Ritus sind beide Kapitel auf den Abendgottesdienst am Montag und Dienstag verteilt. Ein Jerusalemer Typikon, das zwar erst in einer Hs v. J. 1122 erhalten ist, aber den Brauch vor 1099, ja vielleicht des Anfangs des 8. Jh. darstellt¹⁸, enthält ein Element, das auch in unserm Ritus wiederkehrt. Am Schluß des Abendgottesdienstes des

¹⁷ Th. Kluge-A. Baumstark, *Quadragesima und Karwoche Jerusalems im 7. Jh.* Or. Christ.² 5 (1915) 200—233; die Stelle 221. Dasselbe Evangelium schreibt ebenfalls für Dienstag auch das armenische Lektionar vor, das F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum* (Oxford 1905) 516—527 veröffentlichte.

¹⁸ Herausgegeben von A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀναλέκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας* II (St. Petersburg 1894) S. 48 f. Textverbesserungen in: A. A. Dmitrievskij, *Drevnejšie patriaršie tipikony svjalogrobskij Jerusalmiskij (Ältere Patriarchal-Typika vom hl. Grabe in Jerusalem)*. 25. Abh. der geistl. Akad. Kiew (1907). Vgl. A. Baumstark, *Die Heiligtümer des byzantinischen Jerusalem nach einer übersehenen Urkunde*. Or. Christ.² 5 (1905) 227—289. bes. 282 ff.

Karmontags und der beiden folgenden Tage zieht man zur Feier der Präskantifikatenmesse nach Entlassung der Katechumenen mit dem Evangelienbuche von der Anastasis zum Martyrion, dessen Türen geschlossen sind (*Καὶ τοῦ ναοῦ κλειδωμένον, ἕως καταβαίνομεν εἰς τὸν Ἅγιον. Κωνσταντῖνον μετὰ τοῦ εὐαγγελίου . . . ψάλλοντες τροπάριον . . .*). Nach Absingen eines Troparions, das nur am Dienstag auf unsere Parabel Bezug nimmt, schlägt der Archidiakonos an die Tür; sie öffnet sich, und man zieht zum Bema (*Καὶ εὐθὺς κρούει ὁ ἀρχιδιάκονος τὴν πύλην τοῦ ναοῦ καὶ ἀνοίγοντες εἰσέλθομεν εἰς τὸ Βῆμα*). Obgleich dieser Brauch an den drei (nicht bloß an einem) ersten Tagen der Karwoche üblich war und kein besonderer Text dabei angeführt wird, zu dessen Beleuchtung er dienen sollte, werden wir doch nicht fehlgehen, wenn wir als gemeinsame Elemente konstatieren: den feierlichen Zug mit dem Evangelienbuche zur verschlossenen Tür des Gotteshauses und das Klopfen an die Pforte, worauf diese geöffnet wird. Daß nur am Dienstag in den Troparien des Offiziums auf das Jungfrauengleichnis angespielt wird, hängt damit zusammen, daß in der griechischen Kirche am Montag von den Parusiereden nur Mt. 24, 3—35 verlesen wird und erst am Dienstag die Wiederkunftsgleichnisse, Mt. 24, 36—26, 2, zum Vortrage kommen. Darum findet auch in den Gesängen des Offiziums erst am Dienstag der Gedanke an den Bräutigam, der erwartet wird, den häufigsten Ausdruck. Mit dem Troparion: *Ἴδοὺ ὁ νυμφίος ἔρχεται ἐν τῷ μέσῳ τῆς νυκτός* wird der *Ὁρθρος* (Morgenoffizium) in diesen 3 Tagen eingeleitet, weshalb diese Offizien geradezu *ἀκολουθία τοῦ νυμφίου* heißen¹⁹. In der griechischen (wie in der armenischen) Kirche ist speziell der Kardienstag nach den 10 Jungfrauen benannt; am Kar Montag ist es der ägyptische Joseph als Vorbild Christi, der in den Texten hauptsächlich gefeiert wird.

So ergeben sich aus dem Vergleich mit den Tatsachen des älteren Ritus Jerusalems, daß sich dort wenigstens einige Elemente finden, die Grundlage und Anreiz zur Weiterbildung der Dramatisierung der Parabel geboten haben können²⁰. Denn daß in Jerusalem auch dieser Brauch seine Heimat hatte, wird noch wahrscheinlicher, wenn wir einen armenischen Text in den Kreis unserer Betrachtung einbeziehen.

Die armenische Kirche hat nämlich eine ganz entsprechende Feier im Anschluß an die Vesper des Kar montags, also am Abend des Palmsonntags. Der Vesper selbst ist (um 9 Uhr = 3 Uhr nachmittags) die Palmprozession unmittelbar vorangegangen. — Der zur „Ankunft im Hafen“ in Parallele zu stellende armenische Festbrauch hat den Namen

¹⁹ Vgl. K. Beth, *Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer* (1902) 263.

²⁰ Nach einer nicht näher begründeten Vermutung F. C. Conybeares (*Arch. f. Rel.-Wiss.* 9 S. 82) ist das Jungfrauenlied des Methodios von Olympos liturgisch verwandt worden.

Dr̄nbaç, „Öffnung der Tür“, und ist in den Tonaçoꝝ genannten Festkalendern (etwa dem griechischen Typikon entsprechend) beschrieben²¹. Gegen Schluß der Vesper, die im Atrium abgehalten wurde, wird ein Priester, der einen höheren Rang einnimmt, mit den priesterlichen Gewändern angetan; alle tragen brennende Kerzen, der Priester ein Kreuz; mit Weihrauchfässern und „allem Apparat“ ziehen sie vor die Tür der Kirche, und nun wird die Antiphon: *Benedictus qui uenit in nomine Domini; benediximus uobis de domo Domini* (Ps. 117, 26) angestimmt und der Ps. 117 bis V. 19: *Aperite mihi portas iustitiae, ingressus in eas confitebor Domino; haec porta Domini, iusti intrabunt in eam* vorgetragen. Dann wird ein Šarakan (Lied; τροπάριον) gesungen:

„Verleihe uns, Herr, die Wachsamkeit der klugen Jungfrauen und gib Licht den Lampen unsers Geistes; wir befürchten (sonst) von dir, o Herr, die Verwerfung in der Antwort: Wahrlich sage ich euch, ich kenne euch nicht. Wenn du kommen wirst die ganze Welt zu richten, gewähre uns, o Herr, zu deiner Rechten zu stehen, öffne uns die Tür deiner Erbarmung, himmlischer Bräutigam, daß wir eintreten in den Hochzeitssaal mit den klugen Jungfrauen und vor den Bräutigam gelangen und an seiner Hochzeit teilnehmen. Daß wir nicht draußen bleiben wie die törichten Jungfrauen, entzünde die Lampen unsers Geistes und gib uns einen Platz mit den Eingeladenen durch die Berufung zum Himmelreich.“

Nun beginnt ein Dialog zwischen dem Priester vor der Tür und dem Teile des Klerus, der innerhalb der Kirche geblieben ist. Von draußen ruft jener mit flehender Stimme, „wie wenn er sich die Erwartung des Gerichts und den Tag des Gerichtes vorstellte“:

„Öffne uns, Herr, öffne uns, Herr, die Pforte der Barmherzigkeit, die wir flehentlich zu dir rufen.“

Von innen antwortet man:

„Wer sind die draußen? Das ist nämlich die Pforte des Herrn, und nur die Gerechten treten durch sie ein.“

Der Priester erwidert darauf von außen:

„Nicht nur die Gerechten werden eintreten, sondern auch die Sünder, die durch Bekenntnis und Buße gerechtfertigt worden sind, dürfen eintreten.“

Die in der Kirche sind, sprechen:

„Das ist nämlich die Pforte des Himmels und das Tal der Traurigkeit, das der Herr Jakob versprach²², die Ruhe der Gerechten, Versöhnung der Sünder, der Palast Christi, die Wohnung der Engel, der Aufenthaltsort der Heiligen, der Zufluchtsort²³ und das Haus Gottes.“

Der Priester vor der Tür:

„Wahr und recht ist, was du über die hl. Kirche sagst, denn sie ist uns die unbefleckte Mutter, und in ihr sind wir als Kinder des Lichts und der

²¹ Ich benutze die (nichtunierte) Ausgabe von Jerusalem 1900, wo sich S. 70–73 die rubrikenartigen Angaben zugleich mit den Anfängen der Texte finden. Den Volltext, soweit er nicht schon in obigem Buche steht, entnehme ich dem 1. Bande des Breviers für die unierten Armenier (*Tarevor jamakagrouṭiun* [I. Vom Lazarus-samstag bis Samstag nach Ostern] Wien 1891); das Offizium der „Öffnung der Tür am Abend des großen Palmsonntags, nach der Art, wie es in der hl. Stadt Jerusalem ausgeführt wird“, steht S. 190–195.

²² Gen. 28, 17; Ps. 83, 6.

²³ Das Brevier fügt noch hinzu: „Der Berg des Herrn“.

Wahrheit geboren, und sie ist für uns die Hoffnung des Lebens, und durch sie haben wir die Erlösung des Geistes gefunden, und sie ist nämlich für uns der Weg der Gerechtigkeit, und durch sie gehen wir zu Christus, unserm himmlischen Vater.“

Darauf folgt wieder ein Šarakan:

„Die klugen Jungfrauen hatten für das Öl in den Lampen gesorgt und gingen ein zum himmlischen Bräutigam mit brennenden Lampen. Aber die törichten Jungfrauen hatten kein Öl; unvorbereitet wurden sie getroffen für die Ankunft des Bräutigams, mit verlöschten Lampen. Deshalb wollen auch wir unser geistiges Öl bereit halten, damit wir eingehen zum Hochzeitsmahl des unsterblichen Bräutigams mit brennenden Lampen.“

In einem zweiten und dritten kurzen Gesangstext wird die eigene Sündhaftigkeit und Bußfertigkeit zum Ausdruck gebracht. Darauf beginnt der Priester draußen wieder den Ruf:

„Öffne uns, Herr, die Tür der Barmherzigkeit usw.“

Von innen antwortet man:

„Siehe, wir erblicken unsern Herrn Christus, wie er am hl. Tische liegt, wie er die ihm Gehorchenden einlädt, indem er sagt: Wo ich bin, soll auch mein Diener sein.“

Der Priester von draußen:

„Wir sind der Preis des unvergänglichen Blutes des Gottessohnes; mit Jubel lasset uns preisen Christum, unsern Erlöser, und lasset uns alle sagen: Ruhm deiner furchtbaren Ankunft, Herr!“

Darauf folgt wieder ein Šarakan:

„König der Herrlichkeit, dich wollen wir vorbereitet im Wachen erwarten, wenn du kommst zu richten die Erde. Hell leuchten die Lampen des Glaubens der Schar der klugen Jungfrauen; sie gehen ein zum Hochzeitsmahl des himmlischen Bräutigams; eilen wir schnell der Stimme des göttlichen Rufes zuvorzukommen, damit wir nicht draußen bleiben bei den fünf törichten Jungfrauen.“

Noch einmal ruft der Priester von draußen:

„Öffne uns, Herr, die Tür der Barmherzigkeit usw.“

Die von innen antworten darauf:

„Die furchtbare Posaune Gottes ruft mit schrecklichem Schall: Siehe der Bräutigam kommt, auf, tretet vor ihn!“

Der Priester von draußen antwortet mit Zittern und Zagen:

„Siehe, ich und meine Kinder, die mir der Herr gab, stehen alle da und erwarten Christum zu sehen und seine selige Ankunft zu vernehmen.“

Von innen:

„Die Stimme Gottes des Schöpfers ruft: Tretet ein, ihr Gebenedeiten meines Vaters, zu besitzen das Reich, das euch von Anbeginn der Welt bereitet ist.“

Der Priester draußen:

„Öffne mir die Tür der Barmherzigkeit, daß ich eintrete zu ihm und den Herrn preise.“

Und nun endlich öffnet sich die Tür, und „das ganze Volk tritt mit geistiger Freude in die Kirche ein“, und man singt den Šarakan:

„Die Türen deiner Barmherzigkeit öffne uns, Herr, und mache uns würdig deiner lichten Wohnung mit deinen Heiligen in deinem Aufenthaltsort, den du deinen Heiligen bereitet hast. Nimm auch uns auf, Erlöser, zur Adoption in das Buch des Lebens; wenn du auf deinem furchtbaren Richterstuhl sitzt, schone deine Geschöpfe auf die Fürbitte und das Gebet der hl. Martyrer.“

Am Schluß wird vom Ambon aus Joh. 12, 44—50 verlesen. Das gewöhnliche, die Sonntagsvesper²⁴ abschließende Praeconium *In fide unanimiter quaeramus* eqs. und das Gebet *Rex pacis* bilden den Abschluß der Feier.

Unverkennbar haben wir hier einen Ritus vor uns, der derselben Idee entsprossen und auf derselben Parabel aufgebaut ist wie der der „Ankunft im Hafen“. Er ist auf den Sonntagabend verlegt (obgleich das Gleichnis von den zehn Jungfrauen wie in der griechischen Kirche erst am Dienstag verlesen und in den Texten des Breviers besungen wird) und steht, nur durch die Vespergebete getrennt, in engerem Zusammenhang mit der Palmenprozession, wie in ihm der Vers 19 (*Aperite mihi portas iustitiae*) des 117. Psalmes, dem auch das *Benedictus qui uenit* entnommen ist, das Leitmotiv abgibt, mit dem die Idee der Jungfrauenparabel verkoppelt ist. Durch die zeitliche Verlegung kurz nach der Palmenprozession ist dieser nachträglich ein eschatologisches Element angefügt worden, das nach der Bemerkung des Durandus²⁵ auch der Palmenprozession des Abendlandes nicht fremd war.

Ehe ich indes auf diese Verbindung mit abendländischem Gebrauch eingehe, ist noch ein anderer Punkt des syrischen Ritus zu erwähnen. Schon Baumstark²⁶ hat die Frage aufgeworfen, ob nicht die Lichterprozession der „Ankunft im Hafen“ irgendwie mit der unmittelbaren Vorbereitung auf die Taufe in der Osternacht zusammenhänge; und in der Tat finden sich im syrischen Text einige Andeutungen, die in diese Richtung weisen. In dem der „Ankunft im Hafen“ vorangehenden *Qaumâ*, der, wie wir oben sahen, schon ganz auf den Hauptgedanken der Feier abgestimmt ist, heißt es z. B. in den „Leidensstrophen“ unmittelbar hinter der oben S. 83 erwähnten Stelle:

„In dieser Nacht, in der auf den Lampen die hochgepriesenen Lichter der Taufe aufleuchteten, laßt uns in ihr danken dem, der uns in seiner Barmherzigkeit auf seinen Namen einschrieb und uns zu Brüdern machte mitten im Wasser.“

In der Baʿût(h)â von Ap(h)rêm (s. o.) wird gesagt:

„Lobsinget in dieser Nacht, denn ein Hafen ist diese Nacht, in welcher wir zur Ruhe eintreten; in dieser werden unsere Sünden abgewaschen, unsere Flecken werden weiß; welche Güter laden uns zu dieser Nacht ein!“

In den Gebeten des Ritus selbst finden sich keine deutlichen Anspielungen auf die Taufe; er mag in seiner jetzigen Form aus einer Zeit stammen, in der Erwachsenentaufe und bestimmte Tauftermine nicht mehr üblich waren. Demgegenüber ist es höchst merkwürdig, zu sehen, welche Entwicklung der dem jakobitischen, armenischen (und griechischen?) zugrunde liegende Brauch bei den Nestorianern genommen hat. Zunächst ist zu beachten, daß die Jungfrauenparabel als Lesestück in den ersten Tagen der Karwoche völlig ausgeschaltet ist; der Palmsonntag hat Mt. 20, 29—21, 22 (Heilung des Blinden und Ein-

²⁴ Vgl. auch *Breviarium armenum* . . . nunc primum in latinam translatus (Venedig 1908) 236. ²⁵ *Rationale* I. 6 c. 67 nr. 9. ²⁶ Fbr 235.

zug in Jerusalem); Montag: Joh. 11, 47—12, 11 (Salbung in Bethanien), Dienstag: Joh. 12, 12—43 (Einzug in Jerusalem und Hellenistenfrage); Mittwoch: Joh. 13, 1—17 (Fußwaschung); das entspricht der Bahnlesung aus Joh. vom Sonntag der Fastenmitte ab. Ferner erstreckt sich die zu beschreibende Feier auf alle Tage der Karwoche außer Samstag. Trotzdem haben wir in der äußeren Gestaltung eine ganz ähnliche Feier vor uns. Sie vollzieht sich folgendermaßen ²⁷:

Das Nachtoffizium des Karmontags findet ausnahmsweise in der „Sommerkapelle“ ²⁸ statt; man zieht dahin mit Kreuz, Evangelienbuch, Lichtern, Weihrauchfaß und Palmzweigen. Dort werden die ersten drei Hullalê (Abschnitte; Ps. 1—30) des Psalteriums rezitiert. Während der Wechselgesänge (’Ôniât(h)â) stehen sie an der Tür der Kirche (Haikal); bei dem Gloria Patri treten sie ein und legen Evangelienbuch und Kreuz an den Kanzellen nieder. Es folgen nun die weiteren Gesänge des Nacht- und Morgenoffiziums, in denen übrigens nur von Leiden, Kreuz, Erlösung und Sünde die Rede ist. Darauf stellt man sich in zwei Chören auf und beginnt die ’Ônit(h)â der Taufe ²⁹:

„Öffne mir die Tore der Gerechtigkeit: Für jene die graden Herzens sind ³⁰. Die Tore des geistigen Hochzeitssaales sind geöffnet für die Entsühnung der Menschen, siehe, mit der Gabe des Geistes vom Himmel werden Gnade und Erbarmen jedem Menschen verliehen. Tretet also ein, ihr Geladenen, zur Wonne, die euch bereitet ist. Und mit reinem und heiligem Herzen und mit wahren Glauben preiset Christum unsern Erlöser.“

Nach dem *Gloria Patri* und *In saecula* wird der Text je noch einmal wiederholt. Dann treten sie in das Baptisterium ein, worauf die Ektenie der Taufe ³¹ gesprochen wird und außerdem von Ps. 2 je ein Halbvers von dem Klerus im Baptisterium und ein Halbvers von den Draußenstehenden. Nach einer zweiten Ektenie wird das Lied „Preis dem Guten“ von beiden Chören zugleich vorgetragen. Dann folgt der Schluß dieses Offiziums wie zur Vesper des Sonntags. Am Schluß besagt eine Notiz, daß man so alle Tage dieser Woche verfähet, mit Ausnahme des Karsamstags.

²⁷ Ich entnehme die Beschreibung aus dem 2. Bande des von P. Bedjan zusammengestellten *Breviarium chaldaicum* (Paris 1887) 357.

²⁸ Der teilweise unbedeckte Hof der Kirche; vgl. den griechischen Brauch, wonach manche Offizien im Narthex stattfinden, und oben das armenische Abendoffizium im Atrium.

²⁹ Diese steht im Taufrituale (Taksâ-Ausgabe der englischen Mission [Urmia 1890] 57; englische Übers. bei G. P. Badger, *The Nestorians and their rituals* (London 1850) 196, darnach lateinisch bei H. Denzinger, *Ritus Orientalium* I (Würzburg 1863) 377 f. deutsch bei G. Diettrich, *Die nestorianische Tauf liturgie* [Gießen 1903] 9). Letzterer hat erkannt, daß dieses Stück ein späterer Zusatz des Taufritus ist; es findet sich auch nicht in dem ersten, von Denzinger übersetzten Text und mag vielleicht aus dem obigen in den Taufritus eingedrungen sein.

³⁰ Der zweite Teil dieser als Schrifttexte behandelten Worte wird nach der Wiederholung des darauf folgenden Liedes gesprochen. In der Taksâ, bei Badger und Diettrich lautet übrigens dieser zweite Teil: „Und die Tore des Himmels haben sich aufgetan“.

³¹ Taksâ 60 f., Badger 198 f., Denzinger 367 f., Diettrich 12—14.

Wie deutlich ersichtlich, bezieht sich diese nestorianische Feier auf ein Gedächtnis der Taufe, bzw. ist eine Prozession, die mit der unmittelbaren Vorbereitung auf die Taufe zusammenhing; ob sie wirklich ein Petrefakt aus der ältesten Zeit der Taufpraxis ist, ist schwer zu sagen; jedenfalls kann man aber eine Beziehung zum Urtypus der „Ankunft im Hafen“ feststellen, denn die sog. *ʿŌnit(h)ā* der Taufe, die im eigentlichen Taufritus sicher ein Fremdkörper ist, spricht zu deutlich dafür. Vielleicht liegt eine Verschmelzung des Urtypus mit einem Gottesdienste vor, von dem auch einige alte Evangelien jakobitischer Herkunft Kunde geben, der am Karsamstagvormittag stattfand und nach Ausweis der Perikopen mit der näheren Vorbereitung auf die österliche Taufe zusammenhing³². Ich wage darum die Vermutung, daß die anzunehmende ältere gemeinsame Grundform der „Ankunft im Hafen“ auf nestorianischem Boden allmählich völlig den Charakter einer mit der Taufe verbundenen Feier annahm oder mit den Rudimenten einer solchen verschmolzen wurde, da das Hauptmotiv, unter dessen Einfluß die Feier auf jakobitischer Seite zu einer dramatischen Darstellung auswuchs, die Parabel von den zehn Jungfrauen, auf nestorianischer Seite völlig fehlte.

Wir haben bisher gesehen, wie eine auf dem Boden älterer Jerusalemer Liturgie noch unbestimmt eschatologischen Charakter tragende Feier der ersten Tage der Karwoche unter dem Einfluß einer bestimmten Perikope aus den Parusiereden, deren Verlesung unmittelbar vor den Leidenstagen sicher uralt ist, allmählich eine ganz besondere Form sowohl in der syrisch-jakobitischen als auch in der armenischen Liturgie angenommen hat; in letzterer ist eine stärkere Anknüpfung an die Palmenprozession durch zeitliche Naherückung und durch beeinflussende Übernahme des Textes des Ps. 117, dem ja auch das *Benedictus qui uenit* der Palmprozession entnommen ist, zu konstatieren. Andererseits sind sogar noch im jakobitischen Brauch deutliche Anzeichen vorhanden, daß eine mit der österlichen Taufe zusammenhängende Feier, die allmählich verschwunden ist, doch noch auf den Text eingewirkt hat. Im nestorianischen Liturgiebezirk ist unter dem Fehlen der maßgebenden Perikope auch der Charakter eines Hinweises auf die Wiederkunft Christi, die die Grundlage der ursprünglichen Feier bildete, bis auf einige Reste in der genannten *ʿŌnit(h)ā* der Taufe beseitigt³³.

Bereits in den Gebeten der Palmenweihe des griechischen Ritus³⁴ ist wiederholt auf die Wiederkunft Christi angespielt; ähnliches ist auf

³² Vgl. Fbr 234 f.

³³ Hildeg. Heyne, *Das Gleichnis der klugen und törichten Jungfrauen* (Leipzig 1922) hat sich um liturgisches Material bemüht; aber der vorstehende Ritus ist ihr entgangen.

³⁴ Die in Betracht kommenden Sätze des Jerusalemer Typikons (s. o.) sind von A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I* (1909) 475 herausgehoben; die Gebete des griechischen Euchologions (bei Goar S. 745) sind im wesentlichen die gleichen.

dem Gebiete des abendländischen Ritus schon beim ältesten Zeugen der Palmenprozession, dem Sacramentar von Bobbio, festzustellen³⁵. Viel enger noch berührt sich mit morgenländischem Brauch der des mozarabischen Ritus; im Missale Gothicum³⁶ (= Miss. mixtum) heißt es: Nach Beendigung des *Gloria laus et honor* am Schluß der Palmenprozession: *Pontifex, vel Decanus ascendat ad ianuam indulgentiarum, quae debet esse clausa, et percutiendo cum baculo vel ligno crucis dicat alta voce hunc versum: Attollite portas principes vestras et elevamini portae aeternales, et introibit Rex gloriae. Deinde duo canonici intra ecclesiam stantes respondeant in eodem tono: Quis est iste Rex gloriae? Deinde Pontifex dicat: Dominus fortis et potens. Iterum Pontifex vel Sacerdos percutiat portam et dicat magis elevando vocem: Attollite portas. Et respondeant illi, qui sunt intra ecclesiam, altius ut prius: Quis est iste Rex gloriae? Et tunc Pontifex vel Sacerdos dicat: Dominus potens in proelio. Et iterum Sacerdos percutiat portam, et magis alte elevet vocem et dicat: Attollite portas. Et respondeant illi, qui sunt intra ecclesiam, altius: Quis est iste Rex gloriae? Et tunc respondet Sacerdos: Dominus virtutum ipse est Rex gloriae. Quo finito, aperiantur valvae et Cantor incipiat: Ingrediente Domino.* Darauf erst folgt die im Mittelalter vielerorts übliche *Adoratio Crucis*. Dieselbe Erweiterung des Ritus der Palmenprozession enthalten eine Reihe von Missalien und Ordinarien fränkischer Herkunft³⁷. Im heutigen römischen Ritus ist nur das Anklopfen mit dem Schaft des Kreuzes übrig geblieben; der begleitende Text ist weggefallen.

Obgleich im Missale Gothicum nicht das Gleichnis von den zehn Jungfrauen, sondern Ps. 23, 7—10 die textliche Grundlage des Brauches bildet, kann man doch vielleicht einen Zusammenhang mit dem morgenländischen Brauch, der in der jakobitischen „Ankunft im Hafen“ und in der armenischen „Öffnung der Tür“ eine weitgehende Ausbildung erfahren hat, annehmen. Der Grundgedanke aller oben behandelten Riten³⁸ ist die sinnfällige Darstellung der Idee von der Wiederkunft Christi, die in den einzelnen Kirchen je nach der Verbindung mit verschiedenen Texten und Bildern eine besondere, von dem eigenen liturgischen Genius der kirchlichen Gemeinschaft gebildete Ausgestaltung erfahren hat.

³⁵ S. A. Franz, a. a. O. S. 478 f.

³⁶ Ausgabe: Rom, 1804, S. 362 f. und Migne, PL 85, 391. Doch enthält der von Férotin herausgegebene *Liber ordinum* (Paris 1904) noch keine Andeutung dieses Brauches.

³⁷ E. Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus* I. 4 cap. 20 (Ausgabe Bassani 1778 III. Bd. S. 72). Vgl. H. Thurston, *Lent and Holy Week* (London 1904) 201—225 und V. Thalhofer-L. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik* I (1912) 611—618.

³⁸ Nur der nestorianische ist (wenigstens in seiner endgültigen Ausbildung) in einer anderen Richtung entwickelt.

SYSTEMATISCHE AUFSÄTZE

Zur Idee der liturgischen Festfeier.

Von Odo Casel O. S. B. (Maria Laach).

Ein Fest, *dies festus*, steht im Gegensatz zum *dies profestus* (*profanus*). Schon die religiöse Terminologie zeigt, daß ursprünglich jedes Fest einen religiösen Charakter trug. Ja der Festtag war ein *dies sanctus, sanctificatus*, d. h. er gehörte ins Gebiet des Heiligen und war daher mit religiöser Scheu umgeben und von aller Profanierung und Befleckung freizuhalten. Die Entwicklung der Menschheit trug allmählich immer mehr „profanen“ Geist in den heiligen Festbezirk. Während in der Antike jedes Fest irgendwie religiös bestimmt ist, kennt die neuere Zeit viele Feste, die gar keine Beziehung mehr zur Religion haben. Sie sollen jedoch öfters einen mehr oder weniger bewußt angestrebten Ersatz für die Religion darstellen.

Gemeinsam ist allen Arten von Festfeiern, daß der Mensch sich von seinem gewöhnlichen Tun freimacht und sich höheren, freieren Gefühlen hingibt. Der graue Alltag mit seinem niederdrückenden Einerlei, seiner Sorge um die materielle Notdurft, seinem Schweiß und seiner Mühe liegt hinter ihm. Er atmet auf und regt die Schwingen freier in dem, was ihm Lust ist. Nicht in dem Nichtarbeiten liegt diese Lust, sondern in einer höheren, von dem Fluch der Arbeit gewissermaßen befreiten Tätigkeit, die die Mühe nicht merken läßt. Das *otium*, die *σχολή* ist nicht Müßiggang, sondern freies Sichergehen des Geistes in einem höheren Reiche gesteigerten Lebensgefühls. Gern greift der Mensch am Festtage zum Spiele in seinen niedern und höheren Formen, das keinen utilitaristischen Zweck, aber wohl einen Sinn hat. Im niederen Spiel betätigt er lustvoll seine Kräfte; im höhern schaut er in die Tiefen der Welt, spiegelt nachschaffend die Geheimnisse des Kosmos und der Seelen. So wird das Fest dem Menschen zum Tage der Besinnung auf die höhern Ziele und Ideen, eine Gelegenheit, die Augen von dem Vergänglichen zu den bleibenden ewigen Gütern emporzurichten. Ein Abglanz des Ewigen erfüllt die Seele mit „Feiertagsstimmung“. Aus dem gesteigerten Lebensgefühl und der Versenkung geht Freude hervor. *Festivitas* heißt ursprünglich „Freudigkeit“. Die am Festtage gewonnene neue Kraft wirkt im Alltag weiter. Die Arbeit schöpft aus der vorhergegangenen Festfreude wie aus der Erwartung

des nächsten Festes. So hat das Fest im höheren Sinne auch praktischen Nutzen.

Selbst der moderne Materialist hat den Grundsatz: Saure Wochen, frohe Feste. Freilich bleibt seine Lust und Lebenssteigerung im rein Stofflichen stecken.

Der geistig höher stehende, aber nicht religiöse Mensch feiert ebenfalls Feste profaner Art. Er sucht eine Lebenssteigerung und Befreiung, die zugleich den Geist befriedigt. Für ihn tritt zu der leiblichen Abspannung und Erfrischung eine intellektuelle oder ästhetische Erhebung. Mit Vorliebe greift er zum Genuß der Schönheit. Musik, Theater, Schau von Naturschönheiten und Kunstwerken sind ihm ein Fest und heben sein Fest. Wichtige Daten des eigenen Lebens, Ereignisse und Menschen von nationaler, gesellschaftlicher, künstlerischer, wissenschaftlicher Größe begeht er im Feste. Es ist ein Zurückdenken, ein bloßes Erinnern, ohne wirklichen Inhalt; denn niemand nimmt an, daß jene Ereignisse, jene Männer unter den Feiernden wieder zur Gegenwart werden. „Was vergangen, kehrt nicht wieder“; aber es „leuchtet noch zurück“ in der subjektiven Erinnerung. Im Gedächtnis der Nachwelt findet man einen Schatten der Unvergänglichkeit.

Unvergleichlich höher noch steht das religiöse Fest. Gegenstand des Festes ist die Gottheit; der religiöse Feiernde steigert nicht bloß seinen materiellen Lebensgenuß, auch nicht bloß seine intellektuelle oder ästhetische oder schließlich auch moralische Geistigkeit, sondern die religiöse, gottentsprungene Lebenskraft. Das Fest wird zu einem Ausdruck und zu einem Jungbrunnen des göttlichen Seins in seiner Seele.

Hier ergeben sich nun so viele Stufen der Festfeier, als es Stufen des religiösen Lebens und Erlebens gibt. Wir können diese nicht im einzelnen unterscheiden, sondern suchen die wichtigsten gemeinsamen Merkmale der religiösen Festfeier anzugeben.

Charakteristisch für sie ist es, daß das göttliche Leben irgendwie tatsächlich in den Kreis der Festteilnehmer herabgezogen wird. Es ist kein bloßes Erinnern, sondern eine Gegenwart. Die Gottheit ist zugegen in dem festlichen Reigen, sichtbar oder durch ihre Wirksamkeit erkennbar. Die so reich ausgebildete religiöse Sprache des Hellenismus nennt das eine (kultische) Epiphanie (Erscheinung). Der Gott ist erschienen unter seinen Kultdienern. Man hat ihn gerufen: höre, komme, zeige dich, sei da — und er ist gekommen, hat sich gezeigt, ist da: *aduenit*, *ἐπεφάνη*, *adest*. Er ist aber nicht bloß da, sondern sein Kommen hat den Zweck, zu handeln, zu helfen, ebenso zu handeln und unter Leiden zu siegen, wie er bei seiner ersten Epiphanie litt, stritt und siegte. Seine Kultjünger aber handeln mit ihm. Sie handeln als solche, unter denen der Gott ist; ihr Tun wird zu einer heiligen Nachahmung (*μίμησις*, *imitatio*) der göttlichen Taten, zu einer heiligen Handlung (*δράμα*, *πρᾶξις*, *agere*), einem religiösen Schauspiel. So eignen sie sich das gött-

liche Leben an. Also auch hier ein Spiel, aber ein Spiel von ungleich tieferer Lebensfülle, als wir es oben trafen. Das Spiel wird zum Mysterium, weil es göttliche Gegenwart im Symbol agiert. So gipfelt die religiöse Festfeier in einer Liturgie.

Das heilige Fest hat also einen ganz andern Inhalt und Umfang als das profane. Es schenkt wie dieses freudvolle Lebenssteigerung und lustvolle Betätigung; aber das Leben ist göttliches Leben, die Betätigung ist heilige liturgische Handlung. Göttlicher Geist offenbart seine Fülle; objektive Ewigkeit senkt sich zu den kurzlebigen Menschen hinab.

Fragen wir nun, ob diese charakteristischen Züge sich auch in der christlichen Festfeier vorfinden, so erkennen wir bald, daß diese sogar ihre tiefste Verwirklichung darstellt. Innerstes Wesen des christlichen Festes ist eine Epiphanie des Göttlichen, eine Offenbarung göttlicher Kraft und Gnade mit dem Zwecke, sich mitzuteilen und den mithandelnden, mitfeiernden Menschen übernatürliches Leben zu schenken. Die Epiphanie wird kultisch agiert in heiliger, symbolischer Handlung, im Mysterium. „Halte im Glauben fest,“ sagt Ambrosius von der Feier der Osternacht (*de mysteriis* § 27), „daß der Herr Jesus, herbeigerufen durch die Gebete der Priester, zugegen ist. Er hat ja gesagt: Wo zwei oder drei sind, bin ich auch; wieviel mehr wird er seine Gegenwart dort schenken, wo die Ekklesia ist, wo seine Mysterien sind!“ Die Liturgie ist also äußere Feier, die das innere, geistige Leben darstellt und bewirkt, also Symbol im antiken Sinne. Darin liegt das Spielhafte der Liturgie, daß sie nicht rein geistige Wirklichkeit, sondern Wirklichkeit unter dem Schleier der Bilder ist; ferner auch darin, daß sie zunächst keinen unmittelbaren, utilitaristischen Zweck hat, sondern einen Sinn, aber einen ungeheuer tiefen und ernsten Sinn, nämlich den, Ausdruck des göttlichen Lebens zu sein, Gottes Leben auf Erden darzustellen und den Menschen vorzuführen, so wie nach der Schrift die göttliche Weisheit vor Gott spielte auf dem Erdenrund und ihre Lust darin fand, bei den Menschenkindern zu sein (Prov. 8). Der Zweck, die Erbauung der Gläubigen, wird dadurch am ehesten erreicht, daß der Sinn durchgeführt wird. Durch eine zu große Betonung des Zweckes würde der Sinn leiden, damit aber auch der Zweck zu kurz kommen. „Wer mich findet, findet Leben und schöpft Heil vom Herrn“, sagt die spielende Weisheit. Leben und Heil fließt aus der christlichen Festfeier.

Eine Hervorhebung des spielhaften Charakters der Liturgie ist daher keine Herabwürdigung ihres Ernstes, sondern zeigt gerade ihren tiefen, ernsten Sinn. Denn wenn das Spiel, die symbolische Handlung, aus der Liturgie verschwände, würde damit auch der Reichtum des göttlichen Lebens verschwinden, der sich im Symbol, in den wirkenden Zeichen, offenbart und mitteilt. Deshalb betet die Kirche: „Herr, deine Mysterien mögen an uns bewirken, was sie (sinnbildlich) enthalten, damit wir, was wir jetzt dem äußern Bilde nach tun (*specie gerimus*),

in Wahrheit erlangen“ (*Postc. Sabbato Quat. Temp. Sept.*). Ferner: „Herr, die Festfeier des hl. Johannes des Täufers möge uns dies schenken, daß wir die großen Mysterien, die wir empfangen, in ihrer sinnbildlichen Darstellung (*significata*) verehren und uns, was noch größer ist, über ihre Verwirklichung an uns freuen“ (*in nobis potius edita gaudeamus*) (*Postc. in Decoll. s. Ioannis Bapt.*). Die Gnadenwirklichkeit ist also etwas Größeres als das Mysterienspiel und bleibt doch daran geknüpft, bis einmal alle Schleier des Göttlichen fallen. Aber auch dann noch bleibt der innere Kern des Mysteriums.

So geht es denn aus dem inneren Wesen der christlichen Festfeier hervor, wenn jedes Fest der Kirche seinen Höhepunkt im Meßopfer findet. Ist doch das Meßopfer das höchste und umfassendste christliche Mysterium, in dem der eigentliche Kern des Christentums, die Erlösungstat Christi, zur mystischen Gegenwart wird; durch die symbolische Feier aber kann die Kirche, die Ekklesia, sich dem einmaligen, einsamen Tun des Herrn anschließen und so ihre innige Verbindung mit ihm zeigen und ausbauen, die bald mit dem Begriffe des mystischen Leibes, bald mit dem der Brautschaft, bald mit andern Bildern ausgedrückt wird. Das Mysterium wird so notwendiger Weg zur Gemeinschaft des Lebens Christi.

Jede *κυριακή* (*dominica*), d. h. jeden Tag, der dem Herrn heilig ist, schart sich daher die christliche Gemeinde um den Altar, um an heiliger Stätte die Festfeier zu begehen. Immer wieder wird diese nach dem Ablauf der geheiligten Siebenzahl abgehalten; in dieser regelmäßigen Wiederkehr liegt ein Pfand und Bild der Ewigkeit. Noch mehr ist für den antiken Menschen die Jahreswiederkehr, das stets neue Wachsen der Sonne nach ihrem Niedergang im Winter, Bürgschaft eines nie erlöschenden Lebens der Welt und der Zeit. Für die Kirche, die nicht in dieser Zeitlichkeit, sondern im zukünftigen Aion atmet, wird die Jahresfeier zum Unterpfande göttlicher Ewigkeit. So wird denn das Erlösungsmysterium des Herrn einmal im Jahre besonders feierlich begangen; Pascha ist die *sollemnitatis sollemnitas* und das *festum summum*, strenggenommen, das einzige Fest der Christen im vollen Sinne, im Altertum daher oft einfachhin *sollemnitatis*, ἡ *ἐορτή* genannt. Umfassen doch die *sacramenta paschalia*, die österliche Mysterienfeier, in reichster liturgischer Ausgestaltung die ganze Fülle des Heilswerkes Christi. Das Fest setzt sich in der *Pentecoste* durch 50 Tage fort und findet seinen Abschluß in dem deshalb Pfingsten genannten Feste, das also nur ein Abschluß des Osterfestes, kein im vollen Sinne selbständiges Fest ist. Im 2. Jh. entstand das Fest der Epiphanie, in Wort und Inhalt hellenistisch, die Feier der lichtreichen Erscheinung des Gottkönigs und Heilands Christus in der Welt, also des Beginns der Tätigkeit des Herrn in Geburt und erster Selbstoffenbarung, die doch erst in Tod und Auferstehung ihr Ziel erreichte. Also auch hier ein wirkliches Mysterium, aber nicht die Fülle des Mysteriums wie an Ostern. Ein

Teil des Erlösungsmysteriums ist gewissermaßen herausgenommen und eigens gefaßt, oder vielmehr wird nach griechischer Anschauung die Menschwerdung schon als Erlösung aufgefaßt. Auch diese Feier gipfelt in dem vollen Erlösungsmysterium, der Messe. So war ein Anfang damit gemacht, einen Punkt der Erlösungstat herauszugreifen und eigens zu feiern. Wie reich sich dieser Gedanke später entfaltete, sehen wir an der heutigen Liturgie, die im „Kirchenjahre“ das Erlösungswerk zerlegt wie das Prisma das weiße Licht.

Eine frühe Ergänzung des Christusmysteriums war das Martyrer-mysterium. In diesem feiert die Kirche gewissermaßen das Mysterium der Ekklesia, aber konkret an einzelnen Heroen, deshalb anfangs auch in lokaler Verteilung auf die einzelnen Kirchen, die in den Märtyrern ihre schönsten Blüten verehren. Auch hier erblicken wir die Idee der christlichen Festfeier in ihrer Reinheit. Die Passion des Märtyrers ist etwas, das ganz parallel läuft zu dem Mysterium Christi; auch bei ihm wird eine Tat gefeiert, sein Leiden und sein Übergang zur Auferstehung. Diese seine Passion und sein Triumph werden in der hl. Festhandlung zur Gegenwart¹. Aber da der Märtyrer nicht aus eigener Kraft gesiegt hat, sondern als Glied Christi, des *caput martyrum*, so feiert er nicht ein selbständiges Festmysterium, sondern seine Passion wird als ein Teil des Christusmysteriums begangen; die Eucharistia ist daher der Höhepunkt auch der Märtyrerfeier; im Kanon der Messe nehmen noch heute die Märtyrer den Ehrenplatz ein, echte Sprossen an dem Kreuzestamme des Herrn.

Auch diese Idee zeigte sich sehr fruchtbar. Eine Krise machte sie durch, als im 4. Jh. die Märtyrerzeit zu Ende ging. Der Märtyrer galt in der ältesten Kirche als der vollendete Jünger Christi. Was sollte sie nun an seine Stelle setzen? Das Mönchtum vor allem, das ja in der Kirche die Aufgabe hatte, den urchristlichen Geist des Martyriums, des Pneumas und der gottgeweihten Virginität in die neue Zeit zu ver-

¹ Die Beweise aus den Texten der römischen Liturgie s. Jb. 2 (1922) 24 ff. Wenn ein Rez. diese zahlreichen Zeugnisse kurzerhand beiseite schob mit dem Bemerkung, die Jahresfeier der Märtyrer bestehe „doch nur in einem bloßen Gedächtnis derselben, nicht in irgend einer realen oder doch wenigstens symbolischen Erneuerung ihres Martyriums“ (St. d. Zt 1923, 308), so zeigt er damit nur, daß er das Wesen der Liturgie mißversteht und aus moderner Auffassung heraus keinen Unterschied zwischen profaner und liturgischer Feier macht; eine Märtyrerfeier wäre ja dann nicht höher zu bewerten als etwa eine Goethefeier. Auch die Worte von der „realen oder doch wenigstens symbolischen Erneuerung“ sind sehr mißverständlich, da für die altchristliche Liturgie diese beiden Begriffe keineswegs einander ausschließen. Wenn man ferner das Mysterium der Messe nicht eine ewige Gegenwart, sondern „richtiger doch wohl nur eine stets sich wiederholende Vergegenwärtigung des Erlösungswerkes“ nennen will, so setzt man entweder ein unklares Wort für ein klares ein — denn die Gegenwart bleibt und wiederholt sich nicht — oder man erweckt den Anschein, als erkenne man nur ein subjektives Sich-vergegenwärtigen (in der bloßen Erinnerung) ohne Realität an. Das ist die Messe aber nicht. — Siehe auch oben S. 1 ff.

pflanzen und mit neuen Mitteln aufrechtzuhalten, half ihr die Schwierigkeit zu überwinden. Die Idee des Konfessorentums, die schon vor dem 4. Jh. bestand, wurde nun auf die Asketen der Wüste übertragen. Wie der Konfessor Christus bekannte, aber nicht sein Blut für ihn vergoß, sondern in der Kirche zum ehrenvollen Stande der Konfessoren gehörte, an Rang und Schätzung nur wenig hinter dem Martyrer zurückstehend, so werden nun die ihr ganzes Leben ungeteilt Christus Weihenden *confessores* (ὁμολογηταί) genannt; ihr Todestag wurde gewissermaßen als die Zusammenfassung ihres heiligen Lebens, dieses *cottidianum martyrium* (Hieron., *ep.* 27), und als Übergang zur Vollendung gefeiert. So entstanden die Feste der Konfessoren, Doktoren. Die Jungfräulichkeit war schon in der ältesten Zeit als eine besonders der Frau zustehende Form der *sanctitas* und als eine Abart und Vorstufe des Martyriums in der Kirche hochgeschätzt. Wie die Konfessoren so werden jetzt die *Virgines* eine Heiligenklasse. Apostel, Martyrer, Konfessoren, Doktoren, Jungfrauen, Witwen — all diese sind zunächst pneumatische Stände der Kirche und dann Heiligenklassen. Nur bei der Unterscheidung von *Confessor pontifex* und *Confessor non pontifex* spielt das Amt hinein. Alle Heiligen aber werden in der Liturgie verehrt nur als Glieder Christi.

Jene Heiligen, die Christus in seinem irdischen Leben und seiner Erlösungstätigkeit am nächsten standen, die deshalb bevorzugte Glieder an seinem mystischen Leibe sind, werden in besonderer Weise in das Christusmysterium einbezogen. Die *Natiuitas* und *Dormitio B. Mariae Virginis*, noch mehr ihre *Annuntiatio*, die *Natiuitas S. Ioannis Baptistae*, auch die Apostelfeste sind Feiern, die eine Mittelstellung zwischen den Heiligenfeiern und der eigentlichen Christusliturgie einnehmen. Das Fest der hl. Petrus und Paulus z. B. wird zu einer Feier der Kirche, insofern sie von Christus auf den Aposteln gegründet ist.

So wird der ursprüngliche Begriff der liturgischen Mysterienfeier in gewissem Sinne verteilt und verliert daher etwas von seiner gesamten Kraft; aber die Beziehung zum realen Mysterium bleibt klar erkennbar. Eine Tat Christi oder seiner Glieder, ein Ereignis der Heilsgeschichte wird zur mystischen Gegenwart; die Gläubigen begehen sie in heiliger Handlung und nehmen so teil an der Heilsgnade.

Auch das Kirchweihfest reiht sich diesem Gedankenkreise durchaus ein. Es ist ein Fest der Ekklesia, der durch Christi Blut erlösten Gemeinde, die in dem steinernen Bau sich selbst sieht. Ihre Weihe zur Braut Christi durch die Mysterien ihres Bräutigams, ihre Initiation durch Taufe, Geistspendung und Eucharistie wird in der Kirchweihe symbolisch gefeiert und jährlich neu begangen. Der Tag der Kirchweihe heißt daher mit Recht der *natalis ecclesiae*, er feiert das Mysterium der Kirche. Höhepunkt der Weihe wie des Anniversariums ist daher aus innerem Zwange heraus das eucharistische Opfermysterium, das der Quell aller Weihe und Heiligung ist.

Auch der *natalis episcopi* wird in diesem Sinne gefeiert; es ist das Fest der beständigen Gnadengegenwart des Herrn in der Kirche durch die ihm geweihten Diener. Der *pastor aeternus* wird in seinen wechselnden Werkzeugen verehrt; die Wiederkehr des Weihetages ist das Unterpfand seiner nie aufhörenden Wirksamkeit.

So hat sich denn in den Zeiten der klassischen Liturgie, aus der Fülle christlichen und kirchlichen Lebens und dem Nachwirken antiker Kultur heraus, die Idee der liturgischen Festfeier durchaus wesensgemäß und folgerichtig entwickelt. Die Geschichte ist hier deutlich die Verwirklichung einer Idee. Der altchristliche Festkreis erscheint wie eine Lichtrose, die im Innern in voller Glut entbrennt und nach den Rändern zu allmählich verblaßt, aber überall vom gleichen Glanze lebt.

Die spätere Zeit, besonders seit dem Hochmittelalter, ließ den objektiven, dogmatischen, gemeinsamen Geist des liturgischen Gebetes unter dem Einflusse der mehr gefühlvollen, individualistischen germanischen Denkweise mehr zurücktreten. Einzelne Glaubenswahrheiten und Heilstatsachen wurden zunächst von der außerliturgischen privaten oder Volksfrömmigkeit aus dem großen Bau der christlichen Lehre und Liturgie herausgenommen und mehr isoliert verehrt, dann aber auch auf das Drängen des Volkes von der Kirche in die Liturgie hineinbezogen. So findet man von da ab Feste, deren Gegenstand nicht mehr so klar der ursprünglichen Idee der christlichen Festfeier entspricht und die daher nicht so eindeutig mit dem großen Christusmysterium in Verbindung gesetzt werden können, zumal der Gegenstand meist einen abstrakten Zug erhält, der dem Wesen der Liturgie als Handlung nicht entgegenkommt. Solche Feste strahlen auch im Glanze der Lichtrose, aber sie kreisen um sie, sind nicht ein organischer Teil von ihr.

Doch der strengere Begriff der liturgischen Festfeier setzte sich immer wieder aus dem Wesen des Kultes heraus durch. Die großen Reformen von Päpsten wie Pius V. und Pius X. hatten den Zweck und fanden darin ihren tiefsten Sinn, daß das Christusmysterium wieder als Kern der Liturgie seinen Glanz frei entfalten sollte. Deshalb die Hervorhebung des *Officium de tempore*, die Freimachung der Sonntage, die Einschränkung der Feste, besonders auch solcher von neuerer, abstrakter Art.

Es wird Aufgabe der Lituriker sein, diese Gedanken theoretisch und praktisch festzuhalten und auszubauen und so dahin zu wirken, daß das durch Pius X. Erreichte nicht wieder, wie es nach Pius V. geschah, durch Feste von liturgisch geringerem Werte überwuchert werde.

Diese kurze Abhandlung mag dazu anregen, die Idee der liturgischen Festfeier wissenschaftlich weiter zu erforschen. Eine solche Untersuchung hat ihren großen Wert auch für das Leben aus der Liturgie. Denn es ist klar, daß ein Leben aus dem Mysterium ungleich fruchtbarer ist und dem kirchlichen Geiste näher steht als ein solches aus den mehr abstrakt erfaßten Gedanken.

MISZELLEN.

Zur Epiklese. Zu den Nr. 16, 64 und 210 des Literaturberichts habe ich, angeregt durch diese Arbeiten und besonders die Rez. Connolly's, einige Gedanken über das Wesen und die Entwicklung der Epiklese ausgesprochen. Da es mir zur Zeit nicht möglich ist, die Frage eingehend und quellenmäßig darzulegen, möchte ich wenigstens kurz die Hauptzüge der Entwicklung entwerfen, wie sie sich mir darstellen; das wird vielleicht den Forschern neue Anregung geben. Die Belege teilweise bei den genannten Nr., besonders Nr. 210. Vgl. auch Nr. 180.

Das Wesen der Epiklese besteht in Antike und Christentum in einem Nennen (*καλεῖν*, *inuocare*) des göttlichen Namens (über (*ἐπί*) einer Person oder Sache). Nach dem antiken Namenglauben, der im Christentum erhöht durchaus weiterlebt, liegt schon darin ein Herbeirufen der Gottheit, da ja in dem Namen sie selbst gegenwärtig wird; oft wird das aber auch noch eigens ausgesprochen. So ist denn Folge der Epiklese eine *Epiphanie* der Gottheit (*ἐπικαλεῖσθαι τὴν ἐπιφάνειαν*). Man ruft z. B. den Dionysos: *ἔλθεῖν ἡρῶ Διόνυσε*, und er erscheint unter den Kultgenossen, sichtbar, oder im Bilde, oder durch seine Kraft. Der Zauber, der ja oft religiöse Formeln zu seinen Zwecken gebraucht, hat daher sehr zahlreiche *ἐπικλήσεις*; z. B. in der sog. Mithrasliturgie, einem Zaubertext: *ἐπικαλοῦμαι . . . τὰ . . . ἀθάνατα ζῶντα καὶ ἔντιμα δνόματα*; es folgen geheimnisvolle Namenreihen. Bald darauf heißt es: *πρόσελθε, κύριε*; wiederum folgen solche Namen. Schließlich kommt der Gott, mit *χαῖρε* begrüßt (A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* S. 10, 4 ff.). Ähnlich ein Text bei Dieterich, *Abraxas* S. 24: *ἐπικαλοῦμαί σου τὰ . . . κρυπτά . . . δνόματα*. Vgl. auch im Papyrus Leidensis W: *Δεῖρρό μοι, . . . οὗ ἐστιν τὸ κρυπτὸν ὄνομα κτλ.* (ebda 195, 4 f., Reitzenstein, *Poimandres* S. 15).

Durch die Epiklese wird also in Kraft des Gottesnamens die Gotteskraft herabgerufen (im Zauber: herabgezwungen). Diese religionsgeschichtliche Tatsache wirft nun ihr Licht auf die christliche Epiklese. Auch bei ihr handelt es sich im wesentlichen um eine Nennung des Gottesnamens, des Namens Jesu oder der Trinität, über einer Person oder Sache, auf die dadurch die Gotteskraft herabgerufen wird. So heißt die Taufformel Epiklese, weil in ihr die Namen des Vaters, Sohnes und Geistes über dem Täufling ausgesprochen werden und diese von ihm Besitz ergreifen. Die Taufwasserweihe ist eine Epiklese, weil wiederum die drei göttlichen Personen über dem Wasser genannt werden und dies daraufhin mit ihrer heiligenden Kraft erfüllen. Deshalb sagt Tertullian (*de bapt.* 4), daß *inuocato deo* sofort der Geist vom Himmel *superuenit . . . et aquis superest*. Hier sehen wir schon, daß speziell der göttliche Geist genannt wird, jedoch noch im allgemeinen Sinne = Pneuma, aber doch zugleich schon einigermaßen auf die dritte Person der Gottheit hinweisend, was sich seit dem Ende des 4. Jh. mehr durchsetzte. Der *spiritus* steht jedenfalls hier noch

zunächst für *deus* überhaupt. Wie der *spiritus* konnte auch der *Logos* hervorgehoben werden, ferner auch Jesus Christus, als derjenige, in dem die Gottheit sich offenbarte. So spricht Irenaios (*adu. haer.* V 2, 2) davon, daß die Elemente der Eucharistie τὸν λόγον τοῦ θεοῦ aufnehmen und so zur Eucharistie werden; Ambrosius (*de myster.* § 27) sagt von der Taufwasserweihe: *crede ergo udesse dominum Iesum inuocatum precibus sacerdotum*¹. Alle Weihegebete der Kirche (in der röm. Lit. jetzt „Präfationen“ genannt) sind im Grunde solche Epiklesen. Sie beginnen in der Regel mit einer Danksagung, weshalb sie auch Eucharistien heißen. Deshalb nennt Irenaios I 13, 2 im selben Atem den Meßkanon ein *gratias agere* (= εὐχαριστεῖν) und einen *sermo inuocationis* (= λόγος ἐπικλήσεως); ebenso redet Firmilian von Kaisareia (*Cypr. ep.* 75, 10) von einer *inuocatio*, durch die man *sanctificare panem et eucharistiam facere* wolle. Das vornehmste Weihegebet, Eucharistie und Epiklese zugleich, war der Meßkanon. Auch er ist ja, besonders in seiner ältesten Gestalt, deutlich ein preisendes Nennen der Trinität; Kyrillos von Jerusalem nennt ihn daher (*I. mystag.* Kat. 7) eine Epiklese τῆς προσκυνητῆς τριάδος². Da aber die Epiklesenform zu verschiedenen Zwecken verwandt wurde, so bedarf das einzelne Weihegebet, um für eine spezielle Weihe verwandt werden zu können, einer Spezifizierung, in der angegeben wird, zu welchem bestimmten Ziele hier die Gotteskraft herbeigerufen wird, ob zur Weihung des Taufwassers, zur Erteilung des Amtsgeistes usw. So muß auch bei der Meßepiklese angegeben werden, zu welchem Ziele denn hier der göttliche Namen ausgesprochen wird. Dies nun geschieht in den Einsetzungsworten, die ja ganz klar angeben, daß durch die Gotteskraft Brot zum Leibe und Wein zum Blute Christi wird. Wo, wie es in einigen überlieferten Texten wirklich geschieht, die Einsetzungsworte nicht wörtlich vorkommen, wird wenigstens ihr Inhalt klar wiedergegeben. Die Epiklese bedarf also in der Messe von Anfang an der näheren Bestimmung durch die Einsetzungsworte. Daß die Epiklese auf die Elemente wirken soll, geht klar genug daraus hervor, daß diese ja auf dem Tische vor dem Zelebranten liegen; doch wird dies auch ausgesprochen, so in der *Apost. Überlieferung* des hl. Hippolyt: *petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae*. Der Gegenstand, an dem der Geist wirken soll, ist also deutlich gekennzeichnet; ebenso ist durch die vorhergehenden Worte *hoc est corpus meum* eqs. klar angegeben, was er an dem Gegenstande wirken soll. Vom 4. Jh. ab begann man, bes. im Orient, dies in der Epiklese selbst auszusprechen, wodurch nun die „Epiklese“ im engeren Sinne entstand; man betete nun, Gott möge den Logos oder seinen Geist auf die „vorliegenden Gaben“ herabsenden und dadurch das Brot zum Leibe und den Wein zum Blute Christi machen. Auf diese Weise wurden die Einsetzungsworte gewissermaßen überflüssig oder doch mindestens weniger notwendig. Man versteht es ganz gut, daß sie bald neben der „Epiklese“ entwertet wurden.

¹ Vgl. *Acta Thomae* 27 ed. Bonnet p. 21 f.: ἐλθὲ τὸ ἄγιον ὄνομα τοῦ Χριστοῦ τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα (Taufgebet).

² Vgl. *Acta Thomae* 46 ed. Bonnet p. 36, 10 ff.: ἐλθὲ καὶ κοινωνήσου ἡμῖν ἐν ταύτῃ τῇ εὐχαριστίᾳ, ἣν ποιοῦμεν ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου. Man kann dazu auch das Tischgebet bei [Athanas.] *De Virginitate* c. 14 vergleichen, das auf eucharistische Gebete zurückgeht (s. Ed. v. d. Goltz, *Tischgebete und Abendmahlsgebete* T. u. U. 29 [1905] 35): Ὁ θεός, ὁ παντοκράτωρ καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός τὸ ὄνομα ὑπὲρ πάντων ὄνομα, εὐχαριστοῦμέν σοι κτλ. Hier also ein Nennen Jesu.

Rom hat diese „Epiklese“ wohl nie übernommen; die ältere einfache Form findet sich noch in der Petrusliturgie (*Or. Christ.* N. S. 3 [1913] 10, Übersetzung von Goussen): *petimus uti . . . mittas desursum spiritum tuum sanctum super proposita oblata et hoc sacrificium*. Ja, Rom scheint aus Protest gegen die orientalische Überschätzung der „Epiklese“ selbst die alte E. mehr oder weniger vollständig getilgt zu haben. Jedoch blieb der ganze Kanon mit seinem Nennen der Trinität eine Epiklese im alten Sinne; die Einsetzungsworte blieben ebenfalls und traten nun als der einzige unumgänglich notwendige Teil noch mehr hervor. Dieser Zustand entspricht aber, obwohl Idee und Form der urchristlichen Epiklese verschwanden, doch in gewissem Sinne mehr der altchristlichen Liturgie als die orientalische einseitige Hervorhebung der „Epiklese“.

Die echte Epiklese aber gehört zum eigensten Besitz und zum Kern altchristlicher Liturgie.

Odo Casel O. S. B. (Maria Laach).

Montag, Mittwoch und Freitag als Fastagesystem in kirchlicher und monastischer Überlieferung. Im Jahrb. f. Liturgiewiss. 2, 102–107 berichtet A. Dold O. S. B. über ein merkwürdiges Sakramentarfragment aus Clm 15815, das er handschriftlich der Wende des 8. zum 9. Jh. zuweist. Die überlieferungs- und liturgiegeschichtlichen Fragen, die es stellt, werden von A. Baumstark und A. Dold an anderer Stelle behandelt werden¹. Dold macht auf die eigenartige Tatsache aufmerksam, daß von den erhaltenen Texten der Fastenliturgie in der ersten Fastenwoche nur Formulare für den Sonntag, die Feria II, IIII und VI vorgesehen sind, und daß wir von der zweiten Fastenwoche auch nur Texte des Sonntags, der Feria II und IIII (wo sie abbrechen) haben. Einem gelegentlichen Hinweis Baumstarks in seinem liturgiegeschichtlichen Seminar folgend, habe ich nach anderweitigen Belegen für ein Fastagesystem Montag, Mittwoch, Freitag gesucht und dabei eine fortlaufende Überlieferung vom 4. (vielleicht schon 3.) bis zum 14. Jh. feststellen können². Der älteste Beleg, auf den wir, liturgiegeschichtlich gesehen, stoßen, findet sich im *Testamentum Domini nostri Iesu Christi*. Dort wird S. 33 bei Rahmani dem Bischof vorgeschrieben: *Ieiunet tribus tribus diebus totum per annum*. Und S. 35: *Sic autem post haec* (i. e. praeter ieiunium trium hebdomadam) *totum per annum ieiunet tribus tribus diebus*. Über die Eucharistie wird dort gesagt: *Sacrificium sabbato vel die dominica tantum offertur* und, wie es scheint, in Form eines nachträglichen Zusatzes: *et die ieiunii*³. Ebenso heißt es S. 71 vom Presbyter: *Ieiunet autem totum per annum tribus tribus diebus*. Von Rahmani, *Diss. V de diebus ieiunii* hören wir: *Porro aliunde constat vel ab exordio ecclesiae (!) ieiunii dies fuisse ferias quartam et sextam in singulis hebdomadis*. Über den dritten Tag schweigt er sich aus. Uns will scheinen, als lebe in der Fastenvorschrift für den Bischof und Presbyter alte Gemeindeübung weiter. Wie es dem liturgischen Gebet erging, an dem früher die ganze Gemeinde teilnahm, so auch dem Fasten. Beim kirchlichen Stunden-

¹ Vgl. auch die Miszelle von P. Siffrin O. S. B. (S. u. 112f.).

² Die Belege sind teilweise schon gesammelt in dem ausführlichen Kommentar zur Regel St. Benedikts PL 65, 657 ff. Das System in seinem geschichtlichen Gang herauszustellen, wird hier zum erstenmal versucht.

³ Die kopt.-arab. Übersetzung hat, wie Rahmani bemerkt, für *die ieiunii: diebus festis quae occurrunt infra hebdomadem*.

gebet vertritt der Bischof die Gemeinde. Nur an gewissen Gebetsstunden nehmen noch die Witwen teil. So hält auch das dreitägige Fasten nur noch der Bischof und der Presbyter. Handelt es sich bei diesem Fasten um eine Verschmelzung des jüdischen und christlichen Fastenbrauches? Die schroffe Ablehnung von Montag und Donnerstag als Fasttage durch Didache 8 beweist u. E. doch nur, daß auch sie in der Kirche weiterlebten, wie so vieles aus jüdischer Überlieferung, das mit der inneren Verselbständigung des Christentums allmählich abgestoßen und, wo es sich behaupten wollte, bekämpft wurde. Da der Samstag als Fasttag für den Orient nicht in Frage kommt, Mittwoch und Freitag die allgemein bezeugten Fasttage sind, liegt es nahe, den Montag als dritten Fasttag anzunehmen, da ja auch praktisch-gesundheitliche Gründe eine solche Verteilung anrieten. Aus gleichen Erwägungen heraus hat wohl auch der Abt Eusebios vom Berge Koryphes bei Antiocheia im 4. Jh. seinen Mönchen befohlen *uesci alternis diebus*⁴. Wie weit er in seiner Anordnung von einem liturgischen Brauch der Kirche der syrischen Hauptstadt abhängig ist, läßt sich nicht bestimmen. Auf dem Berge Sina begegnet die Übung wieder. In den *Narrationes de caede Monachorum Montis Sinae*⁵, die K. Heussi mit überzeugenden Gründen dem Asketen Neilos aberkannt hat⁶, die er aber im 5. Jh. verfaßt sein läßt, werden drei Klassen von Fastern aufgeführt. Zur dritten Klasse zählen die, die *παρά μίαν ἡμέραν* Speise nehmen. Ein halbes Jahrhundert später treffen wir auf das wöchentliche Dreitagefasten in Gallien. Ist es von Syrien-Ägypten herübergekommen oder in Gallien selbst entstanden? Der Name Cassians als Vermittler leuchtet auf. Er ist aber nicht der einzige, der Orientalisches nach Gallien trug. Die erste Kunde erhalten wir durch die Fasten- und Vigilienordnung des Bischofs Perpetuus von Tours (461—91)⁷, von der Gregor sagt: *quod hodieque apud nos tenetur scriptum*. In ihr heißt es: *De depositione domni Martini usque natale Domini terna in septimana ieiunia*. Der gleiche Brauch wird vorgeschrieben mit ausdrücklicher Bezeichnung der Tage in der *Regula ad monachos* des Bischofs Caesarius von Arelate (503—43) für die Zeit von Weihnachten bis zwei Wochen vor der Quadragesima⁸, in seiner *Regula ad uirgines* für den Zeitraum vom 1. September bis 1. November und von Epiphanie bis zur Fastenzeit⁹. Sein Nachfolger Aurelian wiederholt in seiner Doppelregel die Fastenvorschrift für die beiden Monate September und Oktober¹⁰. Das Konzil von Tours vom Jahre 567 schreibt den Mönchen das dreitägige Fasten für die Wochen zwischen Pfingsten und August, die Monate September, Oktober, November und von Epiphanie bis zur vierzigstägigen Fastenzeit vor¹¹. Das Konzil von Maçon 583 oder, wie Duchesne will, 581¹², verordnet wie Perpetuus dreitägige Fasten in jeder Woche vom Tage des hl. Martin bis zum Geburtsfest des Herrn¹³. Für September und Oktober verlangt der Bischof Donatus von Besançon († nach 656) das gleiche von seinen Virgines¹⁴. Aus Gallien rührt auch wohl die Aufforderung im Sermo 42 des Papstes Leos I.¹⁵, den schon die Ballerini ihm abgesprochen haben:

⁴ ASS 23. Jan. Vita nr. 7. ⁵ PG 79, 617.

⁶ *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen* T u. U 3. Reihe Bd. XII H. 1.

⁷ *Hist. Franc.* X c. 31. MGSS rer. Merov. I, 444 s.

⁸ PL 67, 1102.

⁹ PL 67, 1120.

¹⁰ PL 68, 395 u. 406.

¹¹ *MG Conc.* I 126.

¹² *Fastes Episcopaux* I 351/52.

¹³ *MG Conc.* I 157.

¹⁴ *Regula ad uirgines* c. 76 PL 87, 297.

¹⁵ PL 54, 281 a.

secunda igitur et quarta et sexta feria ieiunemus. Spanien bezeugt uns das dreitägige Fasten durch die *Regula Monachorum* Isidors von Sevilla: *Primum ieiunium Quadragesimae quotidianum . . . Secundum ieiunium interdianum post Pentecosten alia die inchoatum usque ad aequinoctium autumnale protenditur, ternis scilicet diebus per singulas hebdomadas propter aestivos solis ardores ieiunium celebratur*¹⁶. Mit Isidor geht Fructuosus von Braga, nur daß bei ihm das Fasten bis zum 14. Sept. reicht und eine vierzigtägige Fastenzeit vor dem Feste der hl. Justus und Pastor eingelegt wird¹⁷. Für England habe ich kein gleichlautendes Zeugnis ermitteln können. Wohl aber bietet das *Book of Lindisfarne*, auf das St. Beissel S. J. in seiner Arbeit *Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches*¹⁸ Bezug nimmt, für die erste und zweite Fastenwoche der Quadragesima Perikopen nur für den Montag, Mittwoch und Freitag. Woher dieser Brauch? Mit de Bruyne O. S. B.¹⁹ trage ich Bedenken, ihn von Lerin durch Eugippius, den Abt von Lucullanum, nach Neapel und von dort nach Northumbrien gelangen zu lassen, wie J. Chapmann O. S. B. will²⁰. Ob die Evangelien und die Angaben über die Perikopen in dem *Book of Lindisfarne* römischen Ursprungs sind, wie Beissel annimmt, oder neapolitanischen, wie G. Morin O. S. B. behauptet²¹, bleibe dahingestellt. Zu denken gibt es immerhin, daß die heutige römische Fastenliturgie noch am Montag, Mittwoch und Freitag und nur an ihnen den Tractus *Domine non secundum peccata nostra* in der Vormesse hat. Die beiden Tage, an denen er fehlt, bestätigen nur die Regel und das hohe Alter dieser Einrichtung. Beide Tage, Quatembermittwoch und Mittwoch in der Karwoche, haben zwei Lesungen, wogegen der Quatemberfreitag nur eine Lesung, aber den Tractus hat. Von England ist die northumbrische Perikopenordnung durch Burchard nach Würzburg verpflanzt worden. Sie schimmert im Evangeliar des Burchard noch deutlich unter den Zusätzen durch, die Morin als römisch bezeichnet hat²².

Bevor wir die Überlieferung des Dreitagesystems weiter verfolgen, müssen wir ein Zeugnis erwähnen, das wir zeitlich nicht einordnen können, da wir seine Herkunft nicht kennen. Es ist uns überliefert in einem „alten Fragment über das Fasten der Griechen“, das aus Codex ms. 6041 der Bibl. Colb. stammt und, wie A. Baumstark mir vermutungsweise aussprach, vielleicht aus einem griechischen Klostertypikon herrührt²³. Es lautet: *At a die secunda omnium Sanctorum in qua sanctorum apostolorum ieiunium ordimur, ieiunium seruamus secunda, quarta et sexta die, siccisque uescimur nona hora. Alias uero duas, tertiam et quintam nos monachi uescimur oleo, et saeculares piscibus; obsonio uero sabbato et dominica. Sic enim declaratum est de eiusmodi ieiunio. Eandem quoque legem obseruamus in ieiunio mensis Augusti atque Christi Natiuitatis.*

¹⁶ PL 83, 881.

¹⁷ *Regula Monachorum* c. 18. PL 87, 1107 f.

¹⁸ Stimmen aus Maria Laach Ergänzungsh. 96, S. 109 ff.

¹⁹ *Revue Bénéd.* 26 (1909) 113.

²⁰ *Notes on the early History of the Vulgate Gospels* (1908) 96 ff.; vgl. bes. 105 und die einschränkenden Bemerkungen Ch.s selbst 111.

²¹ *Capitula Evangeliorum Neapolitana*, *Anecdota Maredsolana* I (1893) 426 ff.

²² *Les Notes Liturgiques de l'Evangeliaire de Burchard*, *Revue Bénéd.* 10 (1893) 113 ff. Vgl. auch die Stationsordnung bei C. Mohlberg O. S. B., *Fragments Palimpsestes d'un Sacramentaire Gélasien de Reichenau*, *Revue d'histoire eccl.* 11 nr. 3 (1910) 479 f.

²³ PL 66, 661.

In Frankreich führt die *Regula can.* des Chrodegang von Metz die gallische Tradition weiter, wenn sie von Weihnachten bis zum Anfang der 40 tägigen Fasten am Montag, Mittwoch und Freitag nur eine einmalige *refectio* zur Non gestattet²⁴. Ein Brief des Mainzer Erzbischofs Lul²⁵ führt uns bis ins Herz Deutschlands hinein. Den Priestern in Thüringen, an die er gerichtet ist, wird darin aufgetragen, wegen anhaltenden Regenwetters Bußtage mit dem Volke abzuhalten. U. a. wünscht Lul, *ut unam ebdomadam abstineant se ab omni carne et ab omni potu, in quo mel sit; II feria, IIII feria et VI feria ieiunetis usque ad uesperum*. Die Überlieferung läuft aus bei den Karthäusern, die nicht weit von den Gebieten ihr Stammkloster haben, in denen wir das Dreitagesystem nachweisen konnten. Maçon, Besançon, Arles konnten ihm ihre liturgischen Traditionen vererben. Das benediktinische Mönchtum kennt das Dreitagesystem Montag, Mittwoch und Freitag nicht. Schließen sich die Karthäuser an eine andere, die benediktinische Einigung überdauernde monastische Überlieferung an? Den Zusammenhängen nachzugehen, wäre der Mühe wert. Wir bringen die Zeugnisse: *Magistri Lambertii* († 1119) *Statuta: Pro coenobitis. In inferiori autem coenobio constitutum est silentium teneri sicut in regularibus tenetur monasteriis in Quadragesima, uidelicet secunda, quarta et sexta feria. Item pro anachoretis . . . Ab Aduentu Domini prius deposito caseo et ouis usque ad Natalem Domini secunda, quarta et sexta feria in pane et aqua, Sabbato uero uinum habeant et pulmentum unum, tertia uero et quinta duo pulmenta et uinum . . . A capite ieiuniorum tres dies in pane et aqua usque ad pascha . . . Item pro coenobitis . . . In Aduentu Domini sexta feria in pane et aqua, secunda et quarta feria uinum habeant et unum pulmentum . . . In Quadragesima reficient sicut in Aduentu Domini. Guigonis I Carthusiae Majoris Prioris V († 1137) *Consuetudines* c. 32: *Nunc de ieiuniis cibusque dicendum est. Secunda, quarta sextaque feria pane et aqua et sale, si cui placet, contenti sumus. Die Ordinis Carthusiani Statuta* (um 1300) sehen folgendes seltsame Straffasten vor: *Conuersi, qui contra formam ordinis inuenti fuerunt se cum nouacula rasisse grennones (Schnurrbart), secunda, quarta et sexta feria a uino abstineant usque ad aliam rasuram*²⁶.*

Ob in diese Überlieferungsreihe noch eine Verordnung des Salzburger Provinzialkonzils vom Jahre 1281 gehört, die vorschreibt: *Item a festo Martini ab omnibus religiosis usque ad Natiuitatem Domini ieiunium obseruetur?*²⁷ Wir werden an Perpetuus und Maçon erinnert. Mehr läßt sich bei dem Mangel einer genaueren Angabe darüber, ob es sich um die römische Dreitageübung Mittwoch, Freitag und Samstag oder um die, wie wir jetzt sagen dürfen, syrisch-gallische Praxis Montag, Mittwoch und Freitag handelt, nicht sagen. Nur auf die Tatsache sei noch hingewiesen, daß das Konzil in der Stadt tagte, aus deren Kapitelsbibliothek das Sakramentarfragment stammt. Schlüsse daraus zu ziehen, könnte nur eine eingehende Untersuchung ermöglichen, die uns den Gang des Dreitagesystems durch Liturgie und monastische Geschichte noch deutlicher aufzeigt. Uns ging es darum, das Dasein des Dreitagesystems zu erweisen.

Noch einmal die Ansprache des Papstes Liberius bei Ambrosius, *de uirg. III 1, 1 ff.* Die Ansprache des Papstes Liberius bei Ambrosius *de uirg. III 1, 1 ff.*¹

²⁴ Mansi, *Collect. Conc.* XIV 332.

²⁵ *MG Epist. select.* I nr. 113.

²⁶ PL 153, 1150; 705 s.; 1147.

²⁷ Mansi, *Collect. Conc.* XXIV 398.

¹ PL 16, 219 ff.

wird bis heute von den meisten Forschern unbedenklich für den frühen Ursprung der Weihnachtsfeier in Rom als entscheidender Beleg herangezogen. H. Usener hatte sich ² in tieferer Erkenntnis und sichrerer Methode, wie uns dünkt, dahin entschieden, daß die Jungfrauenweihe der Marcellina, an die sich die Ansprache richtet, an Epiphanie stattgefunden habe. Seine wesentlichen Argumente sind bis heute nicht entkräftet worden. Wenn K. A. H. Kellner ³ von einer vorgefaßten Meinung Useners spricht, so ist gerade er den Beweis für seine gegenteilige Ansicht schuldig geblieben. Uns scheint es methodisch richtiger, einmal alle sonstigen Nachrichten über Weihnachten nicht zu berücksichtigen und vorerst den Text bei Ambrosius selbst sprechen zu lassen.

Alle bisherige Analyse geht von der Annahme aus, Liberius habe die Ansprache gehalten, und zwar so, wie sie vorliegt. Das scheint uns aber durchaus nicht so fest zu stehen, als gemeinhin angenommen wird. An sich wäre es gewiß möglich, daß Ambrosius uns eine echte Rede des Papstes übermittelt hätte. Wir wissen, daß Schnellschreiber die Ansprachen der Bischöfe in den gottesdienstlichen Versammlungen aufnahmen. Dagegen aber spricht, wie wir sehen werden, die Rede selber. Ist es nicht ebenso denkbar und durch antike Vorbilder nahegelegt, daß Ambrosius seine Worte dem Liberius in den Mund gelegt hat? Ihm war der Tag bekannt, an dem seine Schwester den Schleier empfangen hatte. Er hatte ihn vielleicht selber miterlebt. Da war es doch für einen Bischof des christlichen Altertums, der wie Ambrosius im liturgischen Leben der Kirche stand, ein Leichtes, die wesentlichen Gedanken der Rede auch nach Jahren (377) noch wiederzugeben und — so müssen wir annehmen — aus Eigenem zu ergänzen. Wie weit die Fassung von Ambrosius herrührt, können wir nicht bestimmen. Daß sie in ihrer vorliegenden Gestalt aus seiner Hand hervorging, dafür die Belege.

Als Festmysterien des Weihetages führt Liberius (Ambrosius) folgende auf: das Geburtsfest des Bräutigams, dem sich Marcellina vermählt, das Weinwunder bei der Hochzeit von Kana und die wunderbare Speisung von vier Tausenden des Volkes mit fünf Broten und zwei Fischen. Kellner meint ⁴: „diese Dinge werden nur infolge einer sehr naheliegenden Ideenverbindung zufällig mit-sammen erwähnt“. Ähnlich urteilt C. Erbes ⁵. Diese Auffassung sieht doch wohl zu stark an dem konkreten Leben der Kirche vorbei. Um ein Beispiel eigener Erfahrung zu geben: wenn der Abt von Maria Laach an Epiphanie einer Benediktinerin von St. Hildegard-Rüdesheim den Schleier gibt, so wird er in seiner Ansprache sich sicher nicht von allgemeinen Erwägungen über die Jungfrauenweihe leiten lassen, sondern die Bedeutung der Weihe durch die Festgedanken des Tages illustrieren. So tat es Liberius, so tat es, seinen Ausführungen die letzte Fassung gebend, Ambrosius. Wollte man Liberius die Rede in ihrer jetzigen Form zueignen, so müßte man annehmen, Rom habe neben den Mysterien der Geburt und des Weinwunders von Kana auch das Speisewunder in seiner Liturgie von Epiphanie gehabt. Dafür fehlen aber alle Belege. Erbes geht noch weiter und möchte den gesamten Festinhalt von Epiphanie an solchen Orten für Weihnachten beanspruchen, an denen man am 25. Dez. die Geburt Christi feierte. Die Liturgiegeschichte gibt eine andere Erklärung. Geburt Christi und Hochzeit von Kana mit Weinwunder bilden neben dem feiernden

² *Religionsgesch. Unters.* 1² (1911), *Das Weihnachtsfest* 272 ff.

³ *Heortologie* ³ 1911 S. 111 Anm. 3.

⁴ A. a. O. S. 110 f.

⁵ *Der Weihnachtsfestkreis* in: *Zeitschrift für Kirchengesch.* 36, 9.

Gedenken an die Taufe Jesu im Jordan im Morgen- und Abendland den Festinhalt des 6. Januar, wenn auch nicht alle drei Mysterien in allen Jahrhunderten und in allen Liturgien gleichmäßig erwähnt und gefeiert werden. Das Speisewunder läßt sich nur für das mailändisch-spanisch-gallisch-fränkische Liturgiegebiet nachweisen. Schon S. Bäumer O. S. B. hatte, allerdings nur in einer Anmerkung⁶, darauf hingewiesen, daß ein nach F. J. Mone⁷ echter Hymnus des Ambrosius zu Epiphanie das Speisewunder erwähnt. Sein Hinweis ist unbeachtet geblieben. Durch drei Strophen hindurch heißt es dort⁸: *Sic quinque millibus uirum, dum quinque panes diuidis, edentium sub dentibus in ore crescebat cibus. Multiplicabatur magis dispendio panis suo, quis haec uidens mirabitur juges meatus fontium? Inter manus frangentium panis rigatur proflus, intacta quae non frugerant fragmenta subrepunt uiris.* Der Hymnus kehrt wieder im Breviarium Gothicum⁹. In der spanischen Liturgie wird das Speisewunder weiter erwähnt in der Inlatio der Missa in diem apparationis Domini und in einer Benedictio¹⁰. Im Missale Gothicum, also in Autun, heißt es in einer Benedictio populi¹¹ zu diesem Tage: *Qui recurrenti tempore multiplicasti uina prius in hidriis deinde cybos in cophanis*, und die entsprechende Bitte dazu lautet: *Porrige pastor aepolum quo uicta fame saeculi cybis aeternitatis animae saginentur.* Neale und Forbes führen in der Note zu dieser Stelle aus¹²: „It will be observed that the two clauses which mention this fourth miracle do not form part of the Roman benediction which follows.“ Die Überlieferung läuft aus bei Ps. Alcuin¹³ und in dem fränkischen Ordo Romanus des Melchior Hittorp¹⁴. Der Ordo läßt in seinem ganzen Tonfall die alte Auffassung noch deutlich erkennen: *Nec hoc praetereundum est quod secunda Natiuitas Christi tot illustrata mysteriis honoratio sit quam prima.* Und nachdem er die anderen Mysterien aufgezählt hat, schließt er: *Insuper et quinque millia hominum ab eo refecta sunt.* Nach Gallien gehört auch wohl der dem hl. Augustinus aberkannte Sermo 136 (früher 29) de tempore¹⁵, der das Wunder ebenfalls anführt. Wir haben die Belege alle herangezogen, um dem Einwurf vorzubeugen, als handele es sich bei der Ansprache des Liberius und dem Hymnus des Ambrosius um ein zufälliges Zusammentreffen. Angesichts einer so feststehenden liturgischen Überlieferung sind wir wohl berechtigt zu folgern, daß Ambrosius aus der liturgischen Praxis seiner mailändischen Kirche geschöpft hat, als er seiner Schwester noch einmal die Festgedanken ihres Weihetages vor die Seele führte. Wir wüßten gerne, wo das Speisewunder zuerst in die Liturgie von Epiphanie eingeordnet wurde. Ob hier wie bei so vielem in der

⁶ Das Fest der Geburt des Herrn in der altchristlichen Liturgie (Der Katholik [1890] I, S. 18 Anm. 2).

⁷ Lateinische Hymnen des Mittelalters I (1853) 75.

⁸ Der Hymnus bei Cl. Blume u. Guido Dreves, *Analecta hymnica medii aevi* nr. 10 p. 15 und M. Magistretti, *Monumenta Veteris Liturgiae Ambrosianae* III. Wörtliche Anklänge an ihn bei Paulin. Nol. ep. XIII 11 CSEL XXIX 93.

⁹ PL 86, 176.

¹⁰ M. Férotin, *Monumenta Ecclesiae Liturgica* VI. *Liber Mozarabicus Sacramentorum* 1912, Sp. 89 u. 91.

¹¹ H. M. Bannister, *Missale Gothicum* I 28 f. nr. 91 b u. f.; cfr. p. 21 nr. 66.

¹² *Missale Gothicum* II Notes and Indices p. 24 nr. 91 b.

¹³ *Lib. de diuinis officiis* c. 6 PL 101, 1180.

¹⁴ *Bibl. Max. Patr.* XIII 667. ¹⁵ PL 39, 2013.

altchristlichen Liturgie der Orient die Quelle ist? Man wäre geneigt daran zu glauben, weil Rom es nicht hat, das mailändisch-spanisch-gallische Liturgiegebiet aber ungleich stärker als das caput mundi in der Liturgie dem orientalischen Einfluß geöffnet war. A. Baumstark versichert mir allerdings, daß ihm für den Orient keine Erwähnung des Speisewunders an Epiphanie bekannt sei.

Wie sich unser Ergebnis mit den übrigen Zeugnissen über Weihnachten und Epiphanie verträgt, das zu untersuchen geht über die Aufgabe dieser Miscelle hinaus. Nur auf eine Schwierigkeit sei noch kurz eingegangen, weil sie den Text der Rede selbst berührt. Selbst wenn die Angabe der *depositio martirum* zum 25. Dez. nicht bloß eine geschichtliche Notiz wäre, wie Usener will¹⁰, sondern ein kirchliches Fest anzeigte, so wäre damit noch kein Beweis gegen die Benennung von Epiphanie als *Natale Saluatoris* gewonnen: aus einem doppelten Grunde. Einmal ist es nicht bloß denkbar, sondern bei dem konservativen Festhalten gerade an kultischen Dingen natürlich, daß Epiphanie noch lange als Geburtsfest des Heilandes (vgl. oben die Stelle im Ordo des M. Hittorp) angesehen wurde, auch als Weihnachten schon in Wettstreit mit ihm getreten war. Der Name selbst erinnerte zu lebendig daran, und die Liturgie hat auch ihre Texte nicht von heute auf morgen auf die *apparitio* umgestellt. Und weiter fehlt uns jede Kenntnis, wann Weihnachten in Mailand, das gerade unter Ambrosius so eifrig seine liturgischen Eigentümlichkeiten gegen Rom behauptete und sie bis heute festhält, eingeführt wurde.

Thomas Michels O. S. B. (Maria Laach).

Die geschichtliche Stellung der Oration „Gratiam tuam, quaesumus Domine“. Die heute während des Advents im Anschluß an die Marianische Antiphon *Alma redemptoris mater* und in Verbindung mit der Lauretanischen Litanei gebrauchte Oration *Gratiam tuam, quaesumus Domine, mentibus nostris infunde* wird wohl allgemein als eine der köstlichsten Perlen des klassischen Gebetsstils römischer Liturgie empfunden. Mit der diesem Stile eigenen unvergleichlichen Prägnanz, die mit lakonischer Kürze des sprachlichen Ausdrucks die höchste Tiefe und Fülle des Inhalts zu vereinigen weiß, entrollt sie das Gesamtbild der durch Christus vollzogenen göttlichen Heilsökonomie, wenn sie die Eingießung der Gnade in den Geist der Betenden erfleht: *ut qui Angelo nuntiante Christi filii tui incarnationem cognouimus per passionem eius et crucem ad resurrectionis gloriam perducamur*. Von der Engelsbotschaft der Menschwerdung des Sohnes Gottes führen die wenigen schlichten Worte über das blutige Drama von Golgotha bis zu der Krönung seines Erlösungswerkes in der Teilnahme der Erlösten an der Herrlichkeit seiner Auferstehung. Geschichtlich

¹⁰ A. a. O. 273. Noch hundert Jahre später heißt es in der Aufstellung des Perpetuus von Tours *De vigiliis* (MGSS rer. Merov. I, 445): *Sexto Kalendas Aprilis resurrectio Domini nostri Iesu Christi ad basilicam domni Martini*. Das ist das Kalenderdatum. Und gleich darauf die Festbezeichnung: *Pascha in ecclesia*. Mir bleibt auch das eine Bedenken, daß die Notiz zum 25. Dez. in der *depositio martirum* in einer Zeit erscheint, in der die Martyrerverehrung erst beginnt, in den offiziellen kirchlichen Kult einzudringen. Das sollte davon abmahnen, zu schnell von einem Festkalender zu sprechen, zumal keines der anderen großen Feste des Kirchenjahres erwähnt wird. Deshalb kann ich auch die Folgerung nicht teilen, die H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom* (1915) S. 2 aus der Angabe der *depositio* zieht.

betrachtet hat aber eine derartige Verknüpfung der Gedanken an Passion und Auferstehung mit demjenigen an den Englischen Gruß noch eine speziellere Bedeutung.

Die Oration entstammt zunächst zweifellos der eucharistischen Liturgie des Festes Mariä Verkündigung. In ihr dient sie noch heute als Postkommunion, und dementsprechend erscheint der Text übereinstimmend als solche im Hadrianischen Gregorianum und im ambrosianischen Ritus Mailands. Über das den Namen Gregors d. Gr. tragende Sakramentar hinauf ist er auf römischem Boden naturgemäß nicht zurückzuverfolgen, da ja das Fest des 25. März wie alle großen Marienfeste des byzantinischen Ostens auf jenem Boden sogar erst nach der Zeit Gregors selbst heimisch geworden ist. Das Stück bietet nun aber nichts, was auch nur im entferntesten dem speziellen Charakter eines Dankgebetes nach der Kommunion entspräche. In der Tat erscheint es denn auch vielmehr als Kollekte eines Meßformulars des 25. März, das nicht in Rom, sondern nördlich der Alpen begegnet. Dieses steht in dem gregorianisiert-gelasianischen Sakramentar von Angoulême (Ag. P. Cagin, S. 65 f.) als das an erster Stelle gebotene dem hier an zweiter folgenden des fränkischen „Gelasianums“ alamannischer Überlieferung (Ag. K. Mohlberg, S. 103 f.) gegenüber und kehrt, vermehrt um eine abweichende Rezension der Präfation des letzteren, in dem hochinteressanten Salzburger Sakramentarbruchstück wieder, mit dem A. Dold im vorigen Bande dieses Jahrbuches bekannt gemacht hat. Hier verbindet sich mit der Kollekte *Gratiam tuam* eine mit den Worten *Accepta sit tibi* beginnende Sekrete, welche die ebenso ausdrückliche und unzweideutige als merkwürdige Aussage enthält, daß das eucharistische Opfer Gott *hodie ob incarnatione(m) simul et passione(m) redemptoris n(ost)ri* dargebracht werde. Unser Meßformular ist also bewußt auf eine Doppelfeier des 25. März als Gedächtnistages der Menschwerdung und des Kreuzestodes eingestellt. Daß tatsächlich theologische Spekulation den zugleich als Frühjahrsanfang bewerteten Tag der Empfängnis Mariä vom Heiligen Geiste zum Kalendertage auch des Erlösungstodes wie und weil zum Jahrestage der Vollendung der Welterschöpfung gemacht hat, ist ja sattsam bekannt. Aber auch von einem direkten liturgischen Ausdruck dieser Spekulation haben wir auch abgesehen von der Sekrete *Accepta sit tibi* Zeugnisse. Zunächst kommen kalendarische Bezeichnungen des 25. März in Betracht, so im Sakramentar von Senlis (L. Delisle, *Mémoire* 315): *Hierosolimis Dominus Iesus Christus crucifixus est. Et adnuntiatio s. Mariae quando ab angelo salutata est*, in den Sakramentaren von Saint Vast und Corbie (ebd. 349): *Adnuntiatio s. Mariae. Et passio Domini nostri Iesu Christi* und in dem merowingischen Kalender hinter dem St. Gallener Sacramentarium Triplex (ebd. 312) sogar nur: *Dominus noster crucifixus est*. Noch mehr bedeutet es, wenn nicht wie hier im Rahmen eines Kalenders, sondern im Körper des Sakramentartextes selbst die hochwertige Hs. Biblioteca Capitolare D 47 zu Padua (A. Ebner, *Iter Italicum* 125) dem Meßformular des 25. März die Überschrift gibt: *Adnuntiatio S. Dei genitricis et passio eiusdem Domini*. Es kann derartigem gegenüber keinem Zweifel unterliegen, daß auch die Oration *Gratiam tuam* von Hause aus dem Doppelfestgedanken Ausdruck zu verleihen bestimmt war. Als Denkmal einer uralten liturgischen Bewertung, die das Mariä-Verkündigungsfest noch zugleich im Sinne einer Art unbeweglichen Karfreitags erfuhr, ragt sie aus der Dämmerung ehrwürdigen Altertums in die Gegenwart herein. Vorläufig nur aus einer Dämmerung! Denn die Frage, ob jene Bewertung einstmals auch auf

römischem oder ob sie nur auf gallisch-fränkischem Boden erfolgte, ob deshalb dort oder hier die Heimat unserer Oration selbst liegt, einer Beantwortung näher zu bringen wird erst im Rahmen einer mich gegenwärtig beschäftigenden Gesamtuntersuchung dessen möglich sein, was sich über die Geschichte des römischen Sakramentars zwischen Gregor d. Gr. und Hadrian I. auf Grund des gregorianisierten Gelasianums und der Hs. in Padua ermitteln läßt.

Anton Baumstark (Bonn).

Zu Reichenauer Sakramentarfragmenten aus dem 9. Jh. Die von A. Dold O. S. B. erfreulicherweise aufgefundenen und im Jahrb. 2 (1922) 39/43 erstmals veröffentlichten Reichenauer Sakramentarbruchstücke aus dem 9. Jh., je ein Blatt in Beuron und Donaueschingen, lassen sich einem bestimmten Sakramentartyp zuteilen. Die Texte finden sich nämlich in derselben Anordnung und in fast gleicher Reihenfolge im Cod. Philipps 1667 der Preuß. Staatsbibliothek zu Berlin.

Ph stimmt inhaltlich mit (der ersten Lesart von) St. Gallen 348 (Ausgabe Mohlberg) überein, enthält aber noch darüber hinaus — was dort verloren ist — *Benedictiones episcopales* und Weihegebete (vgl. Metzger, *Zwei karol. Pontifikalien vom Oberrhein*), sowie Motiv- und Totenmessen (vgl. *Le sacramentaire gélasien d'Angoulême* 1919). Die Hs. gehört in die Gruppe: Gellone-Angoulême-Rheinau-St. Gallen¹. Die Untersuchung ihrer Heimat und Herkunft ist noch nicht abgeschlossen, aber wahrscheinlich weisen Schrift und Inhalt auf den Kreis der irischen Mönche in der Alpengegend.

Wie nahe das Beuroner Blatt (= B) der Art von Ph steht, erhellt vor allem, wenn man das Sakramentar von Angoulême (= Ang) zum Vergleiche heranzieht. Die neuen Gebete bei Ph sind in nachstehender Übersicht mit dem sog. Gelasianum (= V) und mit Richter-Schönfelder, *Sacramentarium Fuldense* (= F) belegt. Die Zählung der Formulare folgt der Hs.

Dold	Ph	Ang
392 Oraĉ de letania ĩ de quacuq̃: tribulatione		152'
1 Ineffabilem	V III, XXVIII, 1 F 2040	2220
2 Parce	" 2	2221
3 Qs. dne.	" 3	2222
4 V. D. Qui nos	— „ 2042	2223
5 Psta dne.	XXXV, 4 „ 2043	2224
I 393 Item alia missa		
1 1 Parce — debeamur — ppetuam — / transeat		153 2229
2 Dne — ad redepti s spem — moderatione		2233
3 3 Sacrificia — ecclesiis — concilient et . . . pficiant		2235
4 4 Vitia		p'com 2232
394 It at mis		
1 Omnipotens	V III, XXXII, 1 F 2056	2237
2 Parce	XXXIII, 2 2055	2242
3 Sacrificia	XXXV, 3 2057	2250
4 Sit nobis	XXXIII, 4 2059	2244

¹ Das Inhaltsverzeichnis, das Cagin von dem *Sacramentarium Gellonense* in *Mélanges de littérature et d'histoire religieuses* 1 (1899) 281 ff. gibt, erlaubt besonders für die 2. Hälfte von Ph eine größere Annäherung an das Gellonense als an das Sakr. von Angoulême anzunehmen.

	Dold	Ph	Ang
II	395	Itē alia missa	
	1	1 Ds. humilium — ppitius esto — ut q: p se prona est ad 153'	2252
		2 Suscipe V III, XXXVI, 2 F 2045	2253
	2	3 Haec — c̄venient expurget Sēc	2254
	3	4 Quos — refecis p'com	2240
I, 5	5	Muniat ad populū	2247
III	396	Orat p peccatis	
	1	1 Afflictionem	2260

B enthält somit zwei von den vier Formularen bei Ph und schließt wie Ph an das letzte Formular die *Orationes pro peccatis* an. Auch in Ang folgt die Gruppe *Or̄ p(ro) peccatis* der Gruppe *Or̄. de laetania...*, aber diese ist ganz (= 10 Formulare) aus dem sog. Gelasianum (III, XXVIII—XXXVII) übernommen. Demnach finden sich die in Rede stehenden Gebete bis jetzt nur bei Ph und B in geschlossenen Formularen, vielleicht auch im Gellonense, das hier (*Mélanges Cabrières* I, 287) wie Ph vier Formulare *de litania...* aufweist.

Die Verschiedenheiten zeigen nur, daß wir dieselbe Art, nicht aber die gleiche Vorlage annehmen dürfen.

Die Lesart *debeamur* bei Ph 393, 1 ist vereinzelt, vielleicht veranlaßt durch das vorhergehende *peccatis n(ostr)is*. Zu bemerken ist auch, daß Ph hier stets die ältere Art der Abkürzung anwendet. In *p(er)petuam* liegt ein Lesefehler (u = offenem a?) vor. Mit *correctionis* stimmt B mit Ph, Ang und F überein gegen *correctionis* in V. In Ph 393, 2 *ad redepti s̄ spem* haben wir ein Versehen, *ad* gehört vor *spem*. Ph. und Ang schreiben *moderatione s.* (= V); das 2. *miseratione* von B ist offenbar durch Nachklingen des 1. entstanden. *Ecclesiis* bei 393, 3 ist durch *cum* veranlaßt. Ph und Ang haben ebenso wie die 3 andern Textzeugen den wohl ursprünglichen Zusatz *et de aduersis...* Ang scheint das dreifache Verbum als störend zu empfinden und fügt vor *indulgentiae* ein *ut*, das Leo fr. mit *et* zu *ut et* umstellt. B bringt eine 5. Oration *Muniat* (= Ph 395, 5), aber bei ihrer Eigenart als *sup. populum* oder, wie sie Ph kennzeichnet, *ad populū*, mag sie wie die Praefation in Ph 392, 4 in allen Messen gebraucht worden sein. Ph und Ang bezeugen die Lesart *sumpta*.

Im zweiterhaltenen Formular von B ist die Lesart *adesto propitius* allein stehend gegenüber *propitius esto* bei V, Ang, Ph, Men und F, *supplicationibus* aber steht bei Ang, Ph und F, *supplicibus* nur bei V und Men. Ph fügt ganz im Einklang mit dem Bau der andern Formulare noch eine 2. Oration *Suscipe* ein.

Auffallend ist, daß nur das 2. und 4. Formular von Ph sich in B findet. Da Dold für B genaues Maß (19,5 × 25 cm) angibt, so läßt sich nicht gut annehmen, daß die obere Blathälfte fehlt, vielmehr trifft wahrscheinlich die Ansicht Dolds von einer Auslese zu.

Für das Blatt von Donaueschingen (= D) ergibt sich dieses Verhältnis:

IV	417	Or̄ in adventu fratrū sup̄nient	162
	1	Ds. humilium visitator V III, LXXIV, 1	
	2	2 Ds. qui nobis in famulis p̄sentie tue	2
V	458	Or̄ ad ms p infirmū (?)	171'
	1	1 O. — aeternę — famulis tuis p — referat	
	2	2 O. — animorū — nōs ostende virtute — reparentur —	172
	3	3 Ds. — famulorū et famularūq: tuarū p — sup(er)_oblata	
	4	4 V. D. Qui famulos	
	5	5 Ds. — infirmus nōs ostende virtutē	

	459 Oratio pro reddita sanitate	V III, LXXI
	1 Dne sce pat	
VI	460 Missa pro salute vivorum	172'
1	1 Pretende — tuis dexterā caelestis	
2	2 Propitiare — famulorū famularūq̃: tuarū quam	

Auch hier Übereinstimmung von D und Ph, selbst in der Bezeichnung des Opferungsgebietes als *sup(er) oblata*, wie vorher B und Ph die Bezeichnung *secre* gemeinsam hatten. D V und VI stehen zwar auch bei F in geschlossenen Formularen, aber nicht in der Aufeinanderfolge wie hier. Selbst das Gellonense weist hier eine andere Ordnung auf (I, c. 288). Ang bricht vorher ab. Rheinau (Wilson, *Gelasian*. 370) könnte noch in Frage kommen; doch läßt sich bei dem Hinweis auf Gerbert eher ein Unterschied in den Gebeten feststellen.

Ph fügt zwischen 417 und 458 die Formulare bei Segnung von Sachen und der Klosterräume ein, ähnlich Rheinau, Gellone und St. Gallen 350 (Mohlberg, LXIV sq.). Das Fehlen dieser Gruppe in D ist vielleicht wieder aus dem Grundsatz der Auslese zu erklären. Aus gleichem Grund fehlt wohl auch in D das Formular Ph 459.

Wo D V, 1 ursprünglich *aeternae* las, steht bei Ph *aeternę*. Ebenso bestätigt Ph die Lesarten *reparentur*, *Ds. cuius nutibus, potenter, repraesentare* (ohne *incolumes*), und das ursprüngliche Fehlen von *ill. Ost. uirtute* in Ph 458, 2 gegenüber *ost. uirtutē* in 458, 5 ist nur eine Vergeßlichkeit. Vielleicht ist so auch die Lesart *dextera* in D VI, 1 zu erklären, Ph liest *dexter ā*.

Das Sakramentar, von dem uns die Blätter von Beuron und Donauschingen Kunde geben, steht demnach der Hs. Philipps 1667 sehr nahe und ist wie diese ein Glied der Familie, die von E. Bishop den Namen *Gelasianum* des 8. Jh. erhalten hat; wenigstens ist die Auswahl aus einem Ph nahestehenden Sakramentar dieser Familie getroffen worden.

Das Sakramentarfragment Clm 15815 (Jb. 2 [1922] 102 ff.). Auch für dies lassen sich Gegenstücke aufweisen. Für Formular VIII z. B. treten neben Rheinau wieder Ph und Ang ein, aber jedes Sakramentar in eigener Weise. Ph fügt die 3 Orationen ohne Präfation an die Gruppe 118 *Orāt et preces in parochiis* (= Mohlberg 671/6) d. h. nach der Osteroktav ohne weitere Überschrift als *ad missa* und ohne neue Zählung des Formulars; dann folgt 119 *VIII kl aprl Adnunciatio scē Mariae* (= Mohlberg 677/86). Ph kennt also zwei Messen für das Fest, aber unser Formular scheint seiner eigentlichen Vorlage fremd zu sein. Besondere Varianten außer *plebi tuae quae* in der Sekret sind nicht zu nennen. Die Präfation steht im zweiten Formular in der ersten Lesart von St. Gallen 348 (= Mohlb. 681). Bei Ang nimmt unser Formular dieselbe Stelle ein wie bei Ph, dort mit neuer Zählung und mit der Aufschrift: 129. *In Adnuntiation scē Marie Matris Dñi Nr Ihū Chr VIII kl Aprīl*; das zweite Formular (= Mohlb. 678/86) ist überschrieben 130. *Item alia missa*. Unser Formular ist um eine zweite Oration vermehrt (= Mohlb. 677), die Präfation steht wie bei Ph im 2. Formular (= Mohlb. 681¹). — Die Sekret *Accepta* findet sich im *Missale Westmonasteriense* (Ausg. Legg) II, 1126.

In ihrem eigentlichen Wortlaut steht die Präfation bis jetzt noch allein. Als Anklänge sind noch zu nennen (= Überlieferung des *Gelasian*. des 8. Jh.): Bobbio (bei Muratori II [1748] 810), Rheims (Chevalier 331) und Wien 958 fol. 2 (Eintrag von Bobbio?); in der Lesart *Qui per b. M.* (= Überlieferung des alkuin. Supplements): Gr (Wils. 273), Leofr. 71, F 269 u. a.

Wie schon für Fulda, so vernehmen wir jetzt auch für Salzburg, woher Clm 15 815 stammt, ein Nachklingen gelasianischer Überlieferung des 8. Jh. Im Zusammenhang damit darf dann auch auf München Clm 6430 (Rev. bén. 29 [1912] 168 ff.) hingewiesen werden, wo sich z. B. neben Ph noch ein zweiter Beleg für die *Benediction Aeternarum palma victoriarum* (Metzger, *Pontificalien* 68) findet; „kein Codex, der ohne guten Freund und Vetter dastünde“ (Ranke, *Perikopensystem* 95). Alle diese Texte schließen sich zu einer Einheit zusammen und sind uns Zeugen für das späte Nachleben einer früheren nichtrömischen oder irisch-gallischen, auf deutschem Boden durch keltische Missionare eingepflanzten Liturgie.

Eine neue Sakramentarhandschrift. In Röm. Quartalschr. 31 (1923) 71-73 zeigt Joh. Brinktrine eine Sakramentarhandschrift des 11. Jh. an, die er in der Bibliotheca Rossiana (jetzt aufbewahrt in den Sälen der Vaticana) gefunden hat. Die Hs. — cod. Ross. lat. 204 (alte Zählung: VIII, 143) — ist nach ihrer kunstgeschichtlichen Seite bereits von Tietze¹ gewürdigt worden, aber in ihrem liturgiegeschichtlichen Werte noch nicht erkannt. Der neue Einband trägt oben die Aufschrift: *Orationes / Praefat. et canon / Missalis Rom.*; unten: *Cod. Membr. / Saec. XI.* Die Hs. (Größe 17,5 × 24 cm) zählt 154 fol.

- | | |
|-------------------------------------|--|
| fol. 1 ^r —6 ^v | Kalendar |
| 7 ^r —7 ^v | Gloria und Credo |
| 8 ^r —11 ^r | Praefat. comm. und Canon |
| 11 ^v —18 ^r | Weihnachtsvigil — Oktav von Epiph. |
| 18 ^v —23 ^r | Heiligenfeste von Januar—März |
| 23 ^v —52 ^v | 6 Sonntage post theoph.,
Septuagesima — Octav. pasch. |
| 53 ^r —57 ^r | Heiligenfeste von April—Mai |
| 57 ^v —67 ^v | Sonntage post octav. pasch. — oct. pent.,
de s. trinitate, ieiunium III ^m m., si post... |
| 68 ^r —104 ^r | Heiligenfeste von Juni—Dezember (s. Thom. ap.) |
| 104 ^v —111 ^v | Commune sanctorum |
| 112 ^r —114 ^v | Kirchweihe, anniversarium,
pro conditore ecclesie |
| 115 ^r —121 ^v | 26 Sonntage post oct. pent. |
| 122 ^r —123 ^r | Dom. I., II., III. de adv. dnl., ieiun. m. X ^m
dom. prox. nat. dnl. |
| 124 ^r —125 ^v | Messen für die Wochentage |
| 126 ^r —145 ^r | Votivmessen für die verschiedensten Anliegen |
| 145 ^v — | Seelenmessen. |

Die Stellung des Kanons zu Anfang, der Bau der Formulare (Oration, Sekret, Postkommunion, mitunter auch Präfation und Communicantes), das Gefüge des Kirchenjahres lassen nicht so sehr, wie der Entdecker anfangs vermutete, auf ein Gelasianum, als auf ein *Gregorianum* als Grundlage schließen; z. B. fol. 18^v—23^r die gregor. Festreihe (dazu Convers. s. Pauli, Cathedr. s. Petri, elect. s. Mathie ap.), Leo u. die hl. Simplicius, Faustinus u. Beatrix wie im Gregor. am 28. Juni bzw. 29. Juli. Doch klingen auch vielfach gelasian. Traditionen (Missa pro conditore ecclesie u. a.) nach.

Die Stellung der Sonntagsmessen, überhaupt die ganze Zusammensetzung des Sakramentars erinnert an ein unvollständig fusioniertes Gregorianum (vgl.

¹ *Die illuminierten Handschriften der Rossiana* (1911) 3 f.

Ebner, *Quellen* 390/1). Die Festreihe, die Wochen- und Votivmessen weisen auf Verwandtes in den von Gerbert benützten Sakramentarien und im Sacramentarium Fuld. saec. X. (ed. Richter).

Sehr beachtenswert ist der Kanon, der vielfach von allen bisher gekannten Formen abweicht. Die Papstbitte lautet: *una cum beatissimo papa nostro N.*, die Heiligenreihe im Communicantes: . . . *Xysti, Laurentii, Cornelii, Cypriani, Chrisogoni, Quirini, Iohannis et Pauli, Cosine et Damiani, Mauricii sociorumque eius et omnium sanctorum*. Besonders wichtig ist die Konsekrationsformel des Kelches: *Hic est calix sanguinis mei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum, also ohne enim, noui et aet. testamenti, mysterium fidei*. Auch sonst zeigt die gregorianische Vorlage mancherlei Abweichungen.

Ein späterer Korrektor änderte, wohl an Hand eines gregor. Sakramentars alkuinischer Reform, im Kanon und im weiteren Text, machte dazu seine Zeichen \div und \equiv und schrieb die entsprechenden Orationen an den Rand. Das Sakramentar gehörte wahrscheinlich der 1019 erbauten Mauritiuskirche in Augsburg.

Besonders durch den Kanon und die gregorianische Vorlage sowie auch durch die Zeichen des Korrektors wird die Handschrift ein wichtiges Glied in der Sakramentarüberlieferung sein. - S. JLv 10, S. 362 f., Nr. 378.

Petrus Siffrin O. S. B. (Coesfeld i. W., Abtei St. Joseph).

Fulbert von Chartres und ein Stichiron der griechischen Oktoichos. Der gelehrte Bischof Fulbert von Chartres († 1029), ein Schüler Gerberts, hat sein nicht geringes poetisches Vermögen mindestens gelegentlich auch in den Dienst der Liturgie gestellt. Was an liturgischer Dichtung für ihn in Betracht kommt, ist durch G. M. Dreves, *Analecta Hymnica medii aevi* 50 (1907) 280—289 bequem vereinigt. Ein hierher gehöriges Stück wird durch Wilhelm von Malmesbury bezeugt. Es ist ein als *versus* bezeichneter Text, der zur Zeit des Geschichtschreibers der englischen Bischöfe auch in England im Rahmen der Osterliturgie eine Stelle hatte und in dem der angebliche Verfasser *Iudaeos convenerat, ut aut sepultum reddant Christum, aut resurgentem adorarent*. Dreves hat a. a. O. S. 281 im Anschluß an diese Nachricht auf den Volltext eines formal prosaischen kurzen liturgischen Gesangstückes hingewiesen, das den über den Inhalt des Fulbertschen *versus* gemachten Angaben sovollständig entspricht, daß an der wesentlichen Identität beider nicht gezweifelt werden kann. Nur an der *wesentlichen* Identität! Denn jenes Stück liegt selbst in einer doppelten Textgestalt vor, einer einfachen, die Dreves nach einem hsl. Brev. Pruvningense des Münchener lateinischen Kodex 27 037 des 12. Jh. geboten hat, und in einer tropierten, die er dem Brev. Garstense eines Cod. Lincen. f. p. 12 vom J. 1415 entnahm. Nicht beachtet hat er zunächst, daß die nicht erweiterte Form noch heute im Ritus des Dominikanerordens im lebendigen liturgischen Gebrauch steht, wo sie den V eines am Ostersonntag und den beiden folgenden Tagen als Anhang der Vesper zu singenden Responsoriums bildet. Ich vermute, daß es sich um dieselbe Verwendung auch in den beiden hsl. Brevieren und bei Wilhelm von Malmesbury handelt. Noch wichtiger ist nun aber die weitere Tatsache, daß diese ursprünglichere Gestalt des lateinischen Textes sich als die fast wörtlich genaue Wiedergabe eines griechischen erweist. Der letztere ist eines der den Laudes-Psalmen 148—150 zugeordneten sog. *Σιχηρά Ἀνασείδιμα* des zweiten Tones der sonntäglichen Oktoichos und wird in gleicher Funktion, wie überhaupt die

Gesangstexte des zweiten Oktoichos-Tones, auch am Ostermontag gebraucht. Man vergleiche:

Dicant nunc Iudaei, quomodo milites custodientes sepulcrum perdidērunt regem ad lapidis positionem: quare non servabant petram iustitiae. Aut sepultum reddant aui resurgentem adorent nobiscum dicentes: Alleluia.

*Ελπάτωσαν Ἰουδαῖοι· Πῶς οἱ σιγα-
τιῶται ἀπώλεσαν, τηροῦντες τὸν Βασιλέα·
διὰ τί γὰρ ὁ λίθος οὐκ ἐφύλαξε τὴν πέ-
τραν τῆς ζωῆς; Ἡ τὸν ταφέντα δότωσαν
ἢ ἀναστάντα προσκυνεῖωσαν, λέγοντες
σὺν ἡμῖν· Δόξα τῷ πλήθει τῶν οικτιρ-
μῶν σου, Σωτὴρ ἡμῶν, δόξα σοι.*

Nur in der verschiedenen Gestaltung des Schlusses zeigt sich eine stärkere Verschiedenheit der beiden Texte. Im übrigen stehen sie sich so nahe, wie in abendländische Liturgie übergegangene lateinische Übersetzungen griechischer Liedstrophen ihren Originalen zu stehen pflegen. Nun entsteht die Frage, ob wir Fulbert für den Urheber des untropierten lateinischen Textes oder nur für denjenigen seiner Tropierung zu halten haben. Dreves glaubte entschieden das erstere als wahrscheinlicher ansprechen zu dürfen. Aber er selbst hat a. a. O. 283 darauf hingewiesen, daß Fulbert ausdrücklich seine Unkenntnis des Griechischen bezeuge, wenn er von sich sagt: *Me non Argolici docuit, sed virga Latini, Mecum Virgilius, nequaquam lusit Homerus*. Der, wenn auch mehr oder weniger freischaltende, Übersetzer eines griechischen Textes kann er also nicht gewesen sein. Wir müßten in ihm tatsächlich vielmehr den Urheber der Tropierung erkennen, die damit als eine Schöpfung von der Wende des 10. zum 11. Jh. datiert wäre. Immerhin spricht aus den zwei Hexametern des Bischofs von Chartres etwas von dem, was P. Clemen, *Die roman. Monumentalmalerei der Rheinlande* 679 gelegentlich bei den literarischen Vertretern der karolingischen Renaissance eine „unbestimmte Sehnsucht“ „nach der griechischen Sprache als nach der Vermittlerin eines geheimnisvollen Wissens“ genannt hat. Eine wenigstens indirekte Berührung mit Texten in der Sprache des „argolischen“ Liedes Homers ist ihrem Dichter wohl zuzutragen, und eine solche läge in der Tropierung einer Übertragung aus dem Griechischen in der Tat besonders dann vor, wenn Fulbert sich dieses Charakters des von ihm tropierten Textes bewußt war. Irre ich nicht, so geben denn von einer merkwürdigen, auf wesentlich der gleichen Linie liegenden indirekten Beziehung zu griechischen Liturgietexten einzelne Stellen auch in den als literarisches Erbe Fulberts überlieferten Hymnen Kunde. Wenn es in dem saphischen Epiphaniehymnus (Dreves Nr. 3) heißt:

*Hunc canit laetus chorus angelorum,
Stella declarat, veniunt Eoi
Principes usw.*

so fühlt man sich unwillkürlich einigermaßen an die Worte des Romanos im Prooimion seines berühmten Weihnachts-Kontakions erinnert:

*ἄγγελοι μετὰ ποιμένων δοξολογοῦσι,
μάγοι δὲ μετὰ ἀστέρως ὁδοιποροῦσι*

In dem jambischen Auferstehungshymnus (Dreves Nr. 5), ist es nicht nur allgemein der ikonographische Bildtyp der Anastasis, den in seinen ganzen orientalischem-hellenistischen Linien die Strophe umschreibt:

*Quo Christus, invictus leo,
Dracone surgens obruto,
Dum voce viva personat,
A morte functos excitat.*

Man wird sich vielmehr auch hier wieder speziell an das uralte Ostertroparion erinnern, das entweder jenen Bildtyp schon inspiriert hat oder eine älteste poetische Ekphrasis desselben darstellt: *Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν θάνατον πατήσας καὶ τοῖς ἐν τοῖς μνήμασι ζωὴν χαρισάμενος*. An eine ganze Reihe von Liedstellen des griechischen Offiziums auf Mariä Geburt klingt endlich die im Dominikanerbrevier als Responsorium der ersten Nokturn dienende zweite Strophe des Hymnus auf dieses Fest (Dreves Nr. 7) an.

*Stirps Jesse virgam produxit virgaque florem,
Et super hunc florem requievit spiritus almus;
Virgo Dei genetrix virga est, flos filius eius,*

Ich notiere nur beispielsweise aus einem bei der *Αιτή* am Schlusse der (Vor-) Vesper gesungenen Stichiron des Stephanos von Jerusalem: *ἄνθος ἐκ τοῦ Ἰεσσαὶ καὶ ἐκ τῆς ῥίζης αὐτοῦ ῥάβδος ἐβλάστησεν* oder aus einem Kathisma des Orthros den Joachim in den Mund gelegten Jubelruf: *Ῥάβδος ἐτέχθη μοι ἐξ ἧς τὸ ἄνθος Χριστὸς ἐβλάστησεν*. Die Vermutung liegt nahe, daß Fulbert, wie er gelegentlich eine solche tropierte, so auch in diesen Fällen von mehr oder minder freien Übersetzungen griechischer Troparien abhängig ist. Solche müßten dann um die Jahrtausendwende — als Erbe altgallischen Brauches, so hätte man wohl zu denken, — in der Liturgie speziell Frankreichs eine besonders bedeutsame Rolle gespielt haben. Dazu stimmt es sehr wohl, daß in diese Richtung weisender Nachhall stärker, als bisher noch im einzelnen verfolgt wurde, namentlich in dem bekanntlich auf den hochmittelalterlichen Ritus von Paris zurückgehenden Brevier des Dominikanerordens laut zu werden scheint.

Anton Baumstark (Bonn).

Gregor VII. und die Oratio: Deus qui beato Petro. Der gewaltige Rechtsstreit zwischen Staat und Kirche, der die mittelalterliche Kirchengeschichte durchzieht, hatte seinen Angelpunkt in dem germanischen System der Eigenkirche, dessen Übertragung auf die *Ecclesia romana* sich besonders Gregor VII. mächtig entgensetzte. Der im römischen Rechtsleben und in römischer Rechtsauffassung großgewordene Hildebrand konnte die germanische Auffassung der Eigenkirche nicht verstehen, wie umgekehrt die deutschen Herrscher den für sie selbstverständlichen Rechtsstandpunkt nicht preiszugeben gewillt waren. In diesem lange und erbittert geführten Kampf behauptete sich das Papsttum, und eine letzte Erinnerung an den glücklich überwundenen Streit haben wir noch im Kanon 1450 des neuen *Codex Iuris Canonici*.

Auch auf das liturgische Gebiet erstreckte sich Gregors Sorge. Mabillon und Guéranger glaubten, Gregor habe das Gebetspensum des Weltklerus abgekürzt und die Liturgie der Kurie vereinfacht. So eingreifend scheinen Gregors Maßnahmen nicht gewesen zu sein. Wohl finden sich im Missale und Brevier Erweiterungen durch Hinzufügen einiger Offizien mit den zugehörigen Kollekten, Antiphonen und Responsorien. Aber eine kleine Auslassung, so unscheinbar sie auch ist, mag auf ihn zurückzuführen sein und wirft ein ganz eigenartiges Licht auf das umfassende, einheitliche System und die Praxis Gregors VII. Am Feste der *Cathedra S. Petri* (18. Januar) lautet die Oratio im *Sacramentarium Gelasianum* [saec. VI—VII] (ed. Wilson S. 181, ed. Muratori I. S. 652): *Deus, qui beato Petro Apostolo tuo collatis clavibus regni caelestis animas ligandi atque solvendi pontificium tradidisti* eqs. Auch das fränkische *Sacramentarium*

Gelasianum in der alamannischen Überlieferung [saec. VIII—IX] (ed. Mohlberg S. 32) hat *animas* vor *ligandi*. Gleichfalls findet es sich im Bobbio Missale [saec. VI—VII] (ed. Lowe S. 4) und Stowe Missal [vor 792] (ed. Warner S. 4). Noch im Liber sacramentorum Gregors d. Gr. (Migne PL 78, 50) erscheint das Wort *animas* in der Oratio. Eigenartig ist, daß es im Sacramentarium Grégorianum (ed. Muratori II S. 103, ed. Wilson S. 88, ed. Lietzmann S. 80) nicht vorkommt, während der Codex Ottobonianus (ed. Wilson S. 319) am Rande die Oratio mit *animas* bringt. Auch im Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae [saec. VII] (ed. Tommasi S. 157) treffen wir *animas* an, ebenso im Sacramentarium triplex [saec. VIII—IX] (ed. Gerbert S. 30) und in dem von Angoulême [saec. VIII—IX] (ed. Cagin S. 238). Auf deutschem Boden begegnet es uns wieder im Sacramentarium Fuldense aus dem 10. Jh. (ed. Richter-Schönfelder S. 28), auf englischem im Leofric-Missal (ed. Warren S. 138 und 148) und Leofric-Collectar (ed. Dewick S. 197). Und ein Jahrhundert später haben wir in den Missalien von Jumièges (ed. Wilson S. 164 u. 186), Nevers (ed. Crosnier S. 279) und Canterbury (ed. Rule S. 79) nochmals Textzeugen für das Vorhandensein von *animas*. Es scheint also nur in der Textüberlieferung des Gregorianums eine Unsicherheit geherrscht zu haben. Seit dem 11. Jh. verschwindet *animas* aus allen offiziellen Büchern der römischen Kirche. Erstmals hat darauf hingewiesen Vasques (*Ilustracion apologetica al Breviario, Misal y Rituale Cisterciense de la Congregat. de Castilla*, Madrid 1783). Wenn *animas* noch im Vetus Missale Romanum Monasticum Lateranense [saec. XII] (ed. de Azevedo S. 188) vorkommt, so spricht dies nicht gegen unsere Aufstellung. Es ist zu beachten, daß es sich um ein monastisches Missale handelt, und daß die monastischen Orden stets konservativ an ihrer überlieferten Liturgie festhielten. Es ist somit gar nicht unwahrscheinlich, daß Gregor VII. das Wort in der Oratio tilgte, so daß es endgültig aus der römischen Liturgie verschwand. Der Papst trug damit nur den bestehenden und bereits von St. Augustin überkommenen Anschauungen und Formen Rechnung. Der Begriff *animas ligare et solvere* war zu eng gefaßt für die Idee des Primates, wie sie Gregor hatte und in die er die Fülle der Weltherrschaft gelegt hatte; alles sollte sich der Schlüsselgewalt der Kirche unterordnen. Es war also keineswegs etwas Neues, wenn er der Allgewalt des hl. Petrus und folgerichtig auch seiner Nachfolger alles unterworfen wissen wollte, nicht nur die Seelen. Dieses Prinzip haben schon lange vor ihm die Päpste vertreten, daher konnte Gregor mit vollem Recht in seinem Schreiben an Bischof Hermann von Metz 1076 sagen: *Ubi Deus beato Petro principaliter dedit potestatem ligandi et solvendi in coelo et in terra, nullum excepit, nihil ab ejus potestate subtraxit* (Jaffé, *Bibl. rer. germ.* II 242; vgl. ebd. 404 den Schluß des zweiten Bannes über Heinrich IV.). Wenn Gregor eine solche Unterordnung forderte, so kam es ihm gar nicht in den Sinn, dadurch die staatliche Selbständigkeit aufzuheben. Mit St. Augustin war er der Ansicht, daß die Kirche, vertreten durch ihr Haupt, den Papst, ihrem Wesen nach am sichersten die Bürgschaften für den wahren Frieden biete und daß die christliche Obrigkeit „nicht herrschen, sondern dienen will in selbstloser, demütiger Hingabe an Gott und an die Ziele des Gottesreiches, denen sich ebenso die Regierten ohne Zwang aus eigener freier Hingabe unterordnen können und sollen“. „Die Pflicht der Christen zur Unterordnung, zur freien Obedientia im Sinne Augustins, die hinsichtlich der lehramtlichen Autorität des römischen Stuhles längst anerkannt, hinsichtlich der kirchenregimentlichen immer mehr

anerkannt war, wird so von Gregor auch für die politische gefordert“ (Bernheim, *Zeitanschauungen* 215 f.).

Somit sind die Worte Gregors an den Metzzer Bischof ein Ausfluß jener altüberkommenen Zeitanschauung von dem lehramtlichen und kirchenamtlichen Primat des Papstes. Es ist daher begreiflich, wenn von Gregor das für die damalige Zeit zum mindesten mißverständliche *animas* in der *Oratio Deus, qui beato Petro* getilgt wurde, um dadurch deutlich jene Primatidee zum Ausdruck zu bringen, die sich äußert in dem Primat des Lehramtes über alle Gläubigen, im kirchenamtlichen über ihre religiös-sittliche Haltung und im politischen in Gestalt der Oberlehensherrschaft über den Staat.

Es erübrigt nun noch kurz das Fortleben des Wortes in den anderen Liturgien zu betrachten. In der Mailändischen Liturgie hat *animas ligandi* das Missale von Bergamo (Auctarium Solesmense I S. 116) aus dem 11. Jh., und noch im 13. Jh. ist es erhalten im Missale Ambrosianum (ed. Magistretti III S. 105), während das Missale Ambrosianum von 1902, das stark von der römischen Liturgie beeinflusst ist, *animas* nicht mehr aufweist.

In England kann noch im 14. Jh. *animas* nachgewiesen werden im Westminster Missal (ed. Legg II S. 770 u. 855) und im Rossly Missal (ed. Lawlor S. 52). Die *Oratio* scheint in der westgotischen oder mozarabischen Liturgie nicht bekannt gewesen zu sein. In der gallikanischen Liturgie ist sie mit *animas* im Missale Bobbiense (ed. Lowe S. 9) überliefert, während das Missale von Auxerre sie nicht kennt. Das handschriftliche Missale des Aegidius von Busc in Nijmegen (Seminarbibliothek in Haaren, Holland) hat *animas*. Dann taucht es wieder auf im Missale von Lüttich, das 1502 in Speier gedruckt wurde, im Lyoner Missale (gedruckt zu Paris 1539 und 1771), im Missale Parisiense von 1549, Bragense von 1644. Daneben erscheint es im Kluniaziensischen Ordensbrevier von 1686 (gedruckt zu Paris) und in den beiden zisterziensischen Missalien der Kongregation von Kastilien (gedruckt Salamanca 1590) und von Portugal (gedruckt Antwerpen 1738, neugedruckt Venedig 1741) (vgl. A. Malet, *La Liturgie cisterciense*, Westmalle 1921, 5). Am längsten hat sich somit die älteste Form der *Oratio Deus, qui beato Petro* in Spanien und Portugal erhalten und Gregor VII. lange überdauert.

Paulus Volk O. S. B. (Maria Laach).

Palmsonntagsfeier und Osterlicht in altarabischer Dichtung. Von dem liturgischen Leben des in seiner geschichtlichen Bedeutung gemeinhin wohl stark unterschätzten arabischen Christentums der vorislamischen Zeit hat sich naturgemäß kein einziges unmittelbares Denkmal erhalten. Das gilt nicht nur von der süd-arabischen Christenheit von Negrân und von den echten Beduinensstämmen des Nordens, bei welchen das christliche Bekenntnis Boden gewonnen hatte, wie Rab'â Tamîm, Qudî'a, Taiji und den Banû Taglib, bei denen die von Resapha-Sergiopolis in die Wüste vorgedrungene Verehrung des hl. Sergios eine solche Rolle spielte, daß sie auf den Kriegspfeilen das Bild desselben vor sich hertrugen. Wir haben die Tatsache vor allem auch bezüglich des mehr oder weniger zur Sesshaftigkeit übergegangenen christlichen Arabertums zu beklagen, das in geschlossener Masse im Nordwesten die unter der Herrschaft des Hauses Ġafna stehenden Ġassaniden der römischen Einflußsphäre, im Nordosten die sog. 'Ibâd (= δοῦλοι, nämlich Θεοὶ, bzw. θεοσεβείας) des persischen Vasallenstaates der Lahmiden von al-Hîra bildeten. Wir wissen nur, daß die ersteren

Anhänger des monophysitischen Bekenntnisses severianischer Observanz waren, als welche sie im J. 542 auf Vermittlung ihres Königs Ḥarīṭ hin zwei Missionsbischöfe mit den Titularsitzen von Bosra und Edessa geweiht erhielten, und daß die Bischöfe von al-Ḥira seit 410 auf den Synoden der gegen Ende des 5. Jh. nestorianisch gewordenen persischen Reichskirche erscheinen. Um so wertvoller ist je eine beiläufige Nachricht, die sich über christlichen Festbrauch der Gassaniden und des Hofes von al-Ḥira in altarabischer Dichtung erhalten hat. Denn mittelbar gewinnen diese Nachrichten Bedeutung für die Geschichte der syrisch-monophysitischen wie der nestorianischen Liturgie überhaupt.

Von den Gassân sagt Nâbîga aḍ-Dubjâni, einer der hervorragendsten Dichter der arabischen Heidenzeit (1 v. 25 in W. Ahlwardts Ausgabe der Sechs Dichter-Diwane), daß sie „leichtbeschuhet und gutgegürtet am Palmstage sich mit duftenden Zweigen begrüßen lassen“. Das Dichterwort enthält offenbar eine Anspielung auf eine Palmsonntagsprozession mit wehenden Zweigen, bei der anscheinend in einer an den Vortrag unseres *Gloria laus et honor* erinnernden Weise zwei Chöre in responsorischem Gesange sich „begrüßten“. Auch scheint es, daß die Kleidung der Teilnehmer eine im Anschluß an Ex. 12. 11 (*renes vestros accingetis et calceamenta habebitis in pedibus*) rituell fest bestimmte gewesen sei. Erinnerung an den Auszug Israels aus Ägypten und an den Einzug des Herrn in Jerusalem wären dann in der Liturgie des Tages ineingeflossen gewesen, begreiflich genug, weil Ex. 12. 1 ff. wegen der Zeitbestimmung von v. 3 (*decima die mensis huius*) bei einer der synoptischen Chronologie entsprechenden Gleichsetzung des Gründonnerstags mit dem 14. Nisan eine sehr naheliegende ATliche Perikope des Palmsonntags war. Auch abgesehen von diesen Einzelheiten ist aber schon die allgemeine Bezeugung einer liturgischen Palmenfeier bei den monophysitischen Arabern des ausgehenden 6. Jh. wertvoll. Denn nächst der Nachricht des sog. Josua Stylites (Kap. 32) über die zwischen den JJ. 498 und 507 durch Bischof Petros erfolgte Einführung einer solchen in Edessa stellt sie das älteste einschlägige ausdrückliche Zeugnis für das frühchristliche Syrien und ganz allgemein eines der ältesten Zeugnisse für die weitere Verbreitung der als liturgischer Lokalbrauch Jerusalems schon durch den Pilgerbericht der Aetheria kenntlich werdenden rememorativ-dramatischen Darstellung des Palmsonntagseinzuges dar.

Kaum minder interessant ist es, wenn ein anderer vorislamischer Dichter Arabiens Aus ibn Ḥagar (23 v. 10 der Ausgabe von R. Geyer), das Leuchten einer Lanzen Spitze mit der „Lampe des Fürsten“ vergleicht, „die er anzündet zum Osterfest, wobei er sie mit dem wohlgedrehten Dochte anfüllt“. Bei dem „Fürsten“ muß nach dem Zusammenhange an den bis zum Jahre 602 regierenden Laḥmides an-Nu'mân III. von al-Ḥira gedacht werden. An seinem Hofe spielte also in der Osterfeier eine — man muß doch annehmen — zu ritueller Handlung ausgestaltete Entzündung einer Lampe eine hervorragende Rolle. Man ahnt etwas von einer der Weihe der sonstigen Osterkerze entsprechenden Weihe einer Osterlampe. In der Tat wurde eine solche im westgotischen Ritus des fernen Spaniens neben der Weihe der Osterkerze geübt. Der von Férotin herausgegebene *Liber ordinum* bietet unter den Formularen der *Vigilia Pasche* je eine gesonderte *benedictio lucerne* und *cerei in sacrario* und eine nochmalige Weihe beider am Altare. Für die nestorianische Liturgie ist dagegen anderweitig, wenn ich nicht irre, irgendwelche liturgische Entzündung

eines Osterlichtes nicht bezeugt, wodurch sich der Wert dieses an so unerwarteter Stelle auftauchenden Zeugnisses natürlich sehr erhöht.

Anton Baumstark (Bonn).

Nochmals: Zur Präfation der Palmenweihe (vgl. Jb. 2 [1922] 107—110). Petrus Siffirin O. S. B. teilt mir noch folgenden Text aus dem Sakramentar von Angoulême mit (Ausgabe von P. Cagin O. S. B.), der sich den andern Texten gut anschließt:

In natali plurimorum sanctorum martyrum. 1694. VD. Qui gloriaris in consilio sanctorum. Tibi enim seruiunt teque solum auctorem et dominum recognoscunt et omnes factorem eorum te conlaudant et benedicunt te sancti tui; quia illud magnum unigeniti tui nomen coram regibus et potestatibus huius saeculi uoce libera confitentes de persecutoribus et de diabulo triumphantes pretiosum tibi sanguinem gloriosa morte fuderunt. Huius ergo gloriae beatorum martyrum tuorum illorum natalem sacrificio celebramus, tibi gratias et laudes agentes. per Christum.

Auch dieser Text (= A) erweist sich als von der a. a. O. 108 in der 1. Spalte abgedruckten Form der Contestatio (= I) abgeleitet. Er läßt am Anfang *martyrum* aus, obwohl dies in der Überschrift noch steht. Nach *seruiunt* ist *omnes creaturae tuae, quia* ausgefallen und die Überleitung durch *teque* geschaffen. Damit ist aber der Gedanke, daß die Geschöpfe ihrem Schöpfer dienen und ihn loben, beseitigt und alles nur auf die „Heiligen“ zugeschnitten. Deshalb fällt auch am Schluß der Satz *Vnde benedicimus te domine in operibus tuis* und wird ersetzt durch *gloriae beatorum martyrum . . . celebramus*. Sonst aber stehen alle Worte von A auch schon in I, mit kleinen Änderungen und Auslassungen. Betrachten wir diese weiter. Der schwierige Teil *et in omni factura eorum te conlaudant* wird umgewandelt in *et omnes factorem eorum te c.*, obwohl doch dasselbe schon gesagt ist in *auctorem . . . recognoscunt*. *Qui*, das sich so gut an *sancti* anschließt, wird jetzt zu *quia*, vielleicht unter dem Einflusse des in I kurz vorher stehenden *quia*. Die Änderung von *triumpharunt* et in *triumphantes* verschlechtert auch die Vorlage, da das Partizipium *confitentes* schon vorhergeht und dies wohl eine wiederholte, dauernde Handlung, *triumpharunt* aber ein einmaliges, vollendetes Ereignis darstellt. So können wir denn auch diese Form durchaus von I ableiten. Sie zeigt in kleinen Zügen schon die Entwicklung auf die „römische“ Form hin: *gloriaris, in consilio, sanctorum* ohne *martyrum, quia*; letztere hat jedoch *creaturae tuae* beibehalten. A bestätigt also das von mir a. a. O. Gesagte über Heimat und Entwicklung der *Contestatio*.

Odilo Heiming teilt mir noch folgende Beobachtung mit: Der Präfationsanfang *Qui glorificaris in concilio sanctorum* findet sich in der *Praefatio de omnibus sanctis* sowohl im *Missale Nanceiense et Tullense* von 1838 als im *Metense* von 1778. Nach der Randnotiz MF stand sie nicht im alten *Tullense*, sondern ist französischem Präfationsgut entnommen. Hier hätten wir freilich nur die ersten Worte, die noch dazu aus dem Psalm stammen. Trotzdem kann hier ein Nachwirken der alten *Contestatio* vorliegen. Wir hätten dann hier noch *glorificaris* und *concilio*; und was das Interessanteste ist, der Text wird zu Ehren aller Heiligen gebraucht. Also wäre die besondere Beziehung zu den Märtyrern gefallen. Damit wäre aber der Weg zu einer Benutzung bei der Palmenweihe schon freier. Mögen weitere Funde neues Licht bringen.

O. C.

Literaturbericht

unter regelmäßiger Mitwirkung von A. Baumstark (Bonn), Greg. Böckeler O. S. B. (Trier), Hildebrand Höpfl O. S. B. (Rom), A. L. Mayer (München), Al. Schnütgen (Bonn), Mat. Wolff O. S. B. (Maria Laach) bearbeitet
vom Herausgeber.

Dieser Bericht umfaßt die liturgiewissenschaftliche Literatur vom 1. August 1922 bis zum 1. August 1923 und zahlreiche Nachträge zu den früheren Literaturberichten. Absolute Vollständigkeit kann und soll nicht erreicht werden. Ergänzungen und Berichtigungen werden dankbar angenommen; Besprechungsstücke und Sonderabdrücke bittet man an die Schriftleitung des Jahrbuches für Liturgiewissenschaft (Maria Laach, Rheinland) zu senden.

Neben den oben genannten ständigen Berichterstatlern haben zahlreiche andere Mitarbeiter sich beteiligt. Die systematische Liturgiewissenschaft konnte mehr berücksichtigt werden; besonders wurde ein eigener Abschnitt der pastoralen Liturgik gewidmet, dessen Nummern fast alle Athanas. Wintersig O. S. B. (Maria Laach) verdankt werden. Auch der monastischen Liturgie wurde ein eigener Abschnitt gewidmet.

Allgemeines.

Von Odo Casel O. S. B.

I. Wesensbestimmung; Charakteristik; Methode.

A. T. Strewe, *Die Liturgie als Handeln und Schauen. Grundsätze und Beispiele* (Leipzig). Das vorliegende Buch gibt Zeugnis für ein neues Sehnen innerhalb des Protestantismus, das zu neuen Formen des Gottesdienstes drängt. In einer grundsätzlichen Einleitung (S. 5—11) wird für die Gemeinde Handeln und Schauen im künftigen Kult gefordert. Krippenspiele und Lichtbildvorführungen sollen in der Kirche ihren Platz erhalten, aber sie sind nicht eigentlich Gottesdienst. Gottesdienst ist Kultus. Die Theorie des Protestantismus hebt jeden Kultus auf. Aber die Tatsache, daß der Protestant dieser Theorie noch nicht gefunden ist, berechtigt zu der Theorie des Kultus. Der Verf. geht nicht auf die Frage ein, die aber doch wohl kaum zu umgehen ist, ob protestantische Geistigkeit ihrer Natur nach fähig ist, das Symbol zu schaffen. Und das führt weiter zu der Frage, ob das Germanentum die tief in seinem Wesen wurzelnde Disharmonie von Körper und Geist, ohne Ergänzung zu suchen, aus eigener Kraft überwinden kann. Der Geist, aus dem das Symbol erwächst, hat ein enges, tiefes Verhältnis zur konkreten, sinnlichen Form. Seine Welt ist eine ruhende, keine fließende. Die Zukunft wird lehren, ob der Protestantismus die Sehnsucht nach dem Kultus, nach Handeln und Schauen befriedigen kann. Letzten Endes handelt es sich wohl darum, ob er, ohne sich selbst aufzuheben, zu wahrer Universalität gelangen kann. — Es erübrigt sich noch, zu sagen, daß die von Str. verfaßten festspielartigen „Liturgien“ diesen Namen im katholischen Sinne nicht verdienen.

D. W. [1

H. Schroers, *Christus — die betende Kirche.* (Kölner Seelsorgeblätter 1 [1923] 7—10.) Aus dem Bewußtsein, daß Christus in ihr lebt, betet und opfert, richtet die alte Kirche ihre Gebete nicht an ihn, sondern mit ihm an den Vater. Kurz und klar erweist Verf. das für die römische Liturgie, und zwar aus Gedanken Pauli und Cyprians. U. B. [2]

Stephan, *Christus in der Liturgie.* (Marklissa 1922.) Über den etwas unglücklich an den Anfang gesetzten Abschnitt: *Christus in der Sprache der Liturgie* vgl. das unter Nr. 55 Gesagte. In *Christus und das Wesen der Liturgie* wird der Liturgiebegriff auf den des Opfers eingengt und als Theorie der L. eine Opfertheorie geboten, und zwar die von Billot, die u. E. der L. nicht gerecht wird. Völlig fehlt in der Erörterung der Mysteriengedanke. *Chr. im Kirchenjahr* hat sehr viel Wertvolles. Man möchte mehr Eingehen auf den Rhythmus des hl. Jahres als systematisierendes Einteilen wünschen. Die Bedeutung des natürlichen Sonnenjahres für den Sinn des Kirchenjahres vermißt man in St.s Darstellung. — Den Wert der L. sieht Verf. in der Eingliederung des Weltalls in Christus, in der Verankerung der Menschheit mit dem ewigen Christussegen in der Glückseligkeit. Folgerungen für die Popularisierung der Liturgie beschließen den Vortrag. A. W. [3]

P. J. Oriol de Barcelona O. Cap., *El sentit dogmàtic de la Litúrgia* (Estudis Franciscans 29 [1923] 182—193, 260—265) zeigt, ausgehend von einem Bischofswort: Das Volk hat keine andere Theologie als die Liturgie, daß die Liturgie zwar nicht aus dogmatischen Definitionen besteht, aber doch ein reicher Quell der Lehre ist. Er weist am Kirchenjahr, dem Stundengebet und der Messe nach, daß die Liturgie Theologie in reicherer, lebensvollerer Darstellung ist. A. W. [4]

E. Krebs, *Die Protestanten und wir* (Der kath. Gedanke Bd 4, Mnch. 1922). S. 63—74 einige Bemerkungen über kath. Liturgie, ihren objektiven Charakter und ihre Einsetzung durch Christus. [5]

E. Caronti O. S. B., *La Pietà Liturgica* (Torino 1920). Ein Zeugnis der eifrigen lit. Bestrebungen in Italien. Es soll eine Apologie des Wertes des lit. Gebetes sein, in dem C. das Heilmittel gegen moderne Irrtümer wie Individualismus, Spiritualismus und Dilettantismus sieht. So ist der hierarchische, eine sichtbare Autorität verlangende Charakter der Lit. mit Recht betont. Gut sind die Ausführungen, wie ein lit. Beten von selbst auch zu christlichem, moralischem Handeln, zur Aszese, führt. Das Wesen der lit. Opferfeier, ihr Mysteriencharakter, und des Kirchenjahres ist noch nicht in seiner ganzen Tiefe erkannt. So erinnert sein Opferbegriff stark an die Destruktionstheorie, die doch dem Liturgischen nicht gerecht wird. D. Schm. [6]

A. Croegaert, *Aux sources de la Piété liturgique* (Brüssel 1921) legt, ausgehend von dem Gedanken, daß das große Hindernis für die lit. Erneuerung die Unkenntnis der Prinzipien, die sie begründen, ist und daß diese Erneuerung vor allem auf soliden dogmatischen Überzeugungen basieren müsse, und fußend besonders auf Dom Beaudouin, die die Lit. tragenden Grundgedanken des kath. Dogmas dar: Das Priestertum, die Wirkursache der Liturgie, wird betrachtet in seiner einzigen Quelle, dem Hohenpriestertum Christi, dessen verklarte Seele der Glutherd alles übernatürlichen Lebens ist. Dieselbe Priestergewalt in ihrer Mitteilung an die Kirche durch das Sakrament des *Ordo*. Papst, Episkopat, Priester und die andern hierarchischen Grade, in ihrer priesterlich-liturgischen Abstufung. Die Teilnahme der Gläubigen — nicht an der priesterlichen Macht — aber an allen priesterlichen Akten Christi und der Kirche, auf Grund des Taufcharakters (beim Meßopfer: mitopfernd und mitgeopfert). Dann die liturgisch-priesterlichen Akte im einzelnen als Ausstrahlungen des Gnadenlebens, insbesondere die Eucharistie. Das Ziel der liturgischen Akte: Verherrlichung der Trinität, Heiligung der Gläubigen. Den Abschluß bilden Gedanken über die ewige Liturgie als *causa exemplaris* des Kultes der Kirche. Am Schluß der einzelnen Abschnitte gibt Cr. die Beziehungen und Belege in der Liturgie selbst. Gerade diese Bemerkungen könnten noch mehr ausgebaut und grundlegend gemacht werden, was den Wert dieser Arbeit, die auch flämisch unter dem Titel *Aan de*

Bronnen der Liturgischen Godsvrucht erschien, womöglich noch erhöhen. — Ders., *Le mystère de la Liturgie* (Brüssel, Études religieuses). Ein Auszug aus vorstehender Schrift. — Croegaerts Gedanken hat die *Union Liturgique pour Prêtres* der belgischen Diözesen in ihr Programm aufgenommen; vgl. *Quest. Liturgiques et Paroissiales* 7 (1922) Juin. Dasselbe Programm enthält auch sehr wertvolle Gedanken und Anregungen zur liturgischen Erneuerung des Lebens der Pfarrgemeinden. Über einen ähnlichen Priesterverein in Aix vgl. *La Vie Spirituelle* 4 (1923) 223 ff. A. W. [7]

A. Croegaert, *Alla fonte della pietà liturgica. Saggio di vulgarizzazione dottrinale*. Traduzione italiana sulla seconda edizione francese per D. Ludovico Penelope Beaufin (Torino-Roma 1922). Einige Einwendungen s. *Riv. lit.* 9 (1922) 351 f. [8]

Ubaldo d'Alençon O. M. Cap., *De l'oraison liturgique et de la prière privée* (Estudios Francisc. 28 [1922] 435—447) setzt seine Artikelserie (vgl. Jb. 2. Nr. 2) fort, behandelt besonders das betrachtende Gebet, insbesondere die Exerzitien des hl. Ignatius, und kommt nur indirekt auf die Liturgie zu sprechen. Die Verpflichtung zur halbstündigen Betrachtung datiert erst aus dem 16. Jahrhundert; im Mittelalter gab es keine Trennung zwischen Offizium und Gebet; deshalb ist auch in der Benediktinerregel keine Zeit festgesetzt für die oratio mentalis. Ebenda vol. 29 [1923] 95—112 bringt der Verf. die Studie zum Abschluß: Keine Art des Gebetes ist gering zu schätzen, es möge weitgehende Freiheit walten. Bekämpft wird M. Festugière O. S. B., der in der *Revue Thomiste* 22 (1914) 62 f. die Liturgie definiert als la méthode authentiquement instituée par l'Eglise pour assimiler les âmes à Jésus, als la vie de l'Eglise, während die Formen des Privatgebets stetig wechseln, einer Epoche oder einem Institute eigen sein können. P. Ubaldo findet dagegen, daß auch das sogenannte Privatgebet soziale Bedeutung hat wegen der communio sanctorum; die Kirche hat auch Privatgebete gutgeheißen und mit Ablässen bereichert. Auch in der Liturgie herrschte bis zum 7.—8. Jh. große Formenfreiheit, eigentlich hat erst Pius V. die hieratischen Formeln fixiert und vom Privatgebet getrennt (?). Liturgie und Exerzitien des hl. Ignatius atmen den gleichen Geist (?). Hundert Jahre, bevor Abt Guéranger sein Werk *l'année liturgique* schrieb, hat der Jesuit P. Croiset ein *année chrétienne* veröffentlicht. Liturgie und Privatgebet lassen sich wohl vereinigen; die Hauptsache ist, daß gebetet wird (vgl. die Bemerkung zu Jb. 2 Nr. 2). H. H. [9]

A. Mihályfi O. Cist., *A nyilvános istentisztelet* (Budapest³ 1923). Man kann dies Buch als wissenschaftliche Arbeit und als apostolische Tat betrachten. M. steht als Gelehrter in erster Reihe. Sein Werk ist eins der größten und besten Kompendien. Mit dem 2. Bd von der *Heiligung des Menschen* (2. Aufl.) ist es neben Thalhoffer zu stellen. Wenn Ungarn, besonders das jetzige Rumpfungarn, nicht so klein wäre, würde M.s Name unter den größten Liturgikern genannt werden. Diese 2 Bde enthalten seine Vorles. an der Univ. Budapest. Er teilt seine Liturgik ein in allgemeine und besondere. Im 1. Teile spricht er von dem liturgischen Recht und Gesetz, von lit. Text, Sprachen; dann gibt er die Heortologie; darauf folgen drei Kapitel von heiligen Orten, Gewändern und Geräten. Im besondern Teil sind das *Officium Divinum* und die Messe, sowie die anderen Erscheinungen des öffentlichen Gottesdienstes (Prozessionen, Litaneien usw.) behandelt. M. berücksichtigt auch die griech. Riten. Diese Kapitel haben besonders wissenschaftlichen Wert und sind sehr lehrreich für das Verständnis der röm. Riten. — Die noch im Anfang stehende lit. Bewegung in Ungarn erfuhr durch die Arbeit M.s eine große Hilfe, und wenn diesem Anfang ähnliche Taten folgen, wird auch in Ungarn der lit. Apostolat aufblühen.

Fr. X. Szunyogh O. S. B. [10]

Th. Michels O. S. B., *Leben aus liturgischer Gemeinschaft* (Kirche und Wirklichkeit [Jena 1923] 64—70). Die Wiedergeburt aus dem Geiste der Lit. wird hier gesehen innerhalb des geistesgeschichtlich Neuen, das darin liegt, daß der Sinn unserer Tage sich wieder öffnet für die Kirche und ihre Mysterien und für die Fülle, die noch ungehoben im Erbe der alten Kirche liegt. Die Führer dieser Bewegung sehen in ihr nichts spezifisch Monastisches, sondern eine kirchliche Angelegenheit.

Nur aus dem kirchlich-sakramentalen Leben erblüht das volle Leben. Ist es auch gebunden, aus der Gemeinschaft geboren und auf sie bezogen, so ist in ihm doch die höchste Steigerung persönlichen Aufwärtstrebens zu Gott möglich und geboten. In feinen Bemerkungen zeigt M., daß die Teilnahme an den Mysterien die liturgische Gemeinschaft in dem Maße schafft, wie das liturgische Leben die persönliche Frömmigkeit gestaltet. Zu Erstrebendes und Erreichtes. Die römische Form des neuen Lebens. A. W. [11]

G. Morin O. S. B., *Mönchtum und Urkirche* (Der kath. Gedanke 3, Munch. 1922). Übersetzung des Werkes *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours* durch Benedikta von Spiegel O. S. B. Das geistvolle Buch kommt mehrmals auf liturg. Fragen zu reden, so S. 53—69 Vergleich zwischen Taufe und Mönchsprofeß = 2. Taufe. S. 72 ff. Bedeutung des urchristlichen Geistes für unsere Zeit. 77: Die Mönche als Förderer der liturg. Bestrebungen Roms. 83: Die Lit. der Mönche ist die der Kirche. 86—102 schöne Schilderung der altchristl. Messe bes. als Gemeinschaftsdienst. 103—118 Stellung und Bedeutung des liturg. Gebetes im altchristl. und benedikt. Leben. 169 ff. Taufe als Grundlage der Freude; freudiger Charakter der gesamten Liturgie. Das Buch mit seiner auf tiefer Wissenschaft aufgebauten Klarheit ist sehr geeignet, in das Wesen der liturg. Frömmigkeit und ihren Unterschied von neueren Formen einzuführen. Die Übersetzung liest sich gut. [12]

R. Guardini, *Auf dem Wege. Versuche* (Mainz 1923). Enthält in neuer Überarbeitung u. a. Zum Begriff der Ehre Gottes; die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft; unmittelbares und bewußtes Beten; die Psalmen vom Brevier des Donnerstags und ihre Bedeutung für das geistliche Leben, die alle schon früher und zerstreut erschienen. A. W. [13]

R. Guardini, *Von heiligen Zeichen*. 1. u. 2. Heft (Rothenfels a. M. 1922/23). Will nicht neue Formen schaffen, sondern den Formen der Kirche ihren Sinn wiedergeben. In klarer, edler Sprache behandelt er Hand, Kreuzzeichen, Knien, Weihwasser, Flamme, Kerze, Pforte, Stufen, Glocken, den Namen Gottes, Asche, Altar, Linnen, Stehen, Schreiten, Schlagen an die Brust, Licht und Glut, Brot und Wein, heilige Zeiten und Einsamkeit. Dabei schildert er mehr ihren naturhaften, spontanen Sinn als den eigentlich liturgischen; zu dessen voller Erschließung gehört der geschichtliche Einblick in den antiken und altchristlichen Symbolismus, was aber nicht des Verf. Absicht war. Als natürliche Grundlage für das Verständnis der Riten sind die Hefte ausgezeichnet. [14]

A. Portaluppi, *Il valore della rinascita liturgica* (La Scuola Cattolica 50, Serie 5, vol. 22 [1922] 439—446). Der Protestantismus mit seinem Individualismus ist auch auf das religiöse Leben der Katholiken nicht ohne Einfluß geblieben: Gleichgültigkeit gegen die Liturgie und damit Verarmung des religiösen Lebens machten sich geltend. Die Neubelebung des kathol. Geistes bringt eine liturgische Bewegung mit sich, deren Herde in Frankreich, Belgien, Italien, Deutschland die Benediktinerklöster sind; auch Franziskaner und Jesuiten beteiligen sich daran, ebenso der Weltklerus. Auch im Protestantismus macht sich eine liturgische Bewegung bemerkbar. Die kathol. Kirche hat die würdigsten Kultformen durch Jahrhunderte treu bewahrt. Die liturgische Frömmigkeit spricht nie im Singular, sondern spricht die Sprache der Gemeinschaft: sie ist nicht das Werk des Individuums, sondern der Kollektivität; sie ist bestimmt, beizutragen zur Austilgung des Hasses unter den Völkern. H. H. [15]

Fr. Heiler, *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung. Völlige Neubearbeitung der schwedischen Vorträge über „das Wesen des Katholizismus“* (Mnch. 1923). „Vielleicht die umfassendste Programmschrift des katholischen Modernismus“ (S. XXXI f.). Der Universalismus, zu dem H. sich bekennt, gibt ihm wohl eine beinahe unbegrenzte Einfühlungsmöglichkeit in die religiösen Welten, verhindert ihn aber an einer klaren Entscheidung. Man vermißt daher oft gerade das Letzte und Tiefste, die letzte Auflösung und Vereinigung der *complexio oppositorum*. Das gilt auch von dem, was er über Liturgie sagt. Wohl weiß er trefflich und mit

Wärme sie zu schildern (bes. S. 373—434 *Die Mysterienliturgie*); aber am Schlusse merkt man, daß das ganze Gebäude auf einer Fiktion beruht, da Jesus von Liturgie nichts wußte (431 ff.). So wird gerade das für den christl. Kult Charakteristische, die Verbindung des Ritus mit innerstem Glaubens- und Liebesleben, verkannt. Ebenso wird der „lit. Bewegung“ eine überaus große Bedeutung in der Kirche zugeschrieben (429), aber schließlich dieser Behauptung wieder die Spitze abgebrochen, da ja der Geist Jesu anderswo sei (433). Es ist dies nur die konsequente Folge der Leugnung der Gottheit Christi, da auf dieser der Kult beruht. Im einzelnen bietet H. viele lehrreiche und treffende Gedanken und Übersichten. Wichtig ist der Abschnitt über die primitive Volksfrömmigkeit (163 ff.) und bes. der über das Kirchenjahr in der Volksfr. (202 ff.) zur Erkenntnis des Unterschieds von der kirchl. Lit. Die „primitiven“ Elemente der Volksfr. findet H. z. T. wieder im offiziellen Kult, hier aber nicht als „lebendige seelische Größe“, sondern als „ein bloßes *survival* aus einer älteren Entwicklungsperiode des Religiösen“ (221). Hier verkennt H. wiederum die spezifisch christliche Verbindung von Dinglichkeit und Geistigkeit, durch die auch die, vorchristlichen Formen nachgebildeten Riten einen neuen Sinn erhalten; die Dinglichkeit ist ein durchaus notwendiges, wesentliches Element christlicher Liturgie. An dieser Verkenntung aus moderner Auffassung heraus („grobrealistisch“! S. 406) leidet nun die ganze Darstellung. Im einzelnen ist zu bemerken, daß die Vergleichen der Osterkerze mit dem Phallos (229) nur eine moderne unbewiesene Ansicht ist, schon deshalb, weil dieser Ritus erst aus einer Zeit bezeugt ist, wo die Phallosriten vergessen waren; noch im Gregorianum n. 85, 10 Lietzm. steht nichts davon, sondern nur: [*Hic suffla tribus uicibus in aqua.*] *Descendat in hanc plenitudinem fontis uirtus spiritus tui. Spiritus und sufflare* gehören zusammen. Die früheren Worte *hanc aquam . . . arcana sui luminis ammixtione fecundet* werden zu dem Hinabsenken des Lichtes in das Wasser, neben dem das Hauchen stehen blieb, geführt haben. — Über die Konsekrationsformel handelt H. 223—227 und 400—410. Zunächst sei bemerkt, daß *evocatio dei* (225, 405) das Herausrufen der Götter aus einer feindlichen Stadt u. dgl. bedeutete; H. denkt wohl an *inuocatio* (*ἐπικλησις*); s. darüber unten Nr. 210. H. findet im Urchristentum nur eine „auf das geistige Kommen des Herrn bezogene Kyriosepiklese“; später entwickelt sich die auf die „Heiligung“ der Elemente bezogene Logos- und Pneuma-Epiklese (407); diese wie auch die römische Konsekrationsformel ist von jener artverschieden. Die Geschichte spricht jedoch für folgende Entwicklung: anfangs Eucharistia, d. h. Dankgebet im Anschluß an das Dankgebet Jesu, also mit den Einsetzungsworten (vgl. Justin I. Apol. 66, trotz H., S. 408 N. 32); das Gebet ist zugleich Anrufung unter Nennung der göttlichen Namen; also Eucharistia + Einsetzungsworte (wo die Einsetzungsworte nicht wörtlich vorkommen, ist ihr Sinn deutlich wiedergegeben) + Epiklese (diese in einfachster Form, so daß schon deshalb in der älteren Zeit die Einsetzungsworte notwendig sind, um diese Ep. z. B. von der Taufep. zu unterscheiden); das Ganze eucharistiert d. h. wirkt auf die Elemente, über die ja Euch., Herrenworte und Ep. ausgesprochen werden. Später trennen sich die Wege. Im O. wird die Ep. reicher ausgestaltet und gibt aus sich den Zweck der Handlung an, so daß die Einsetzungsworte an Gewicht verlieren; im W. setzen diese allein sich durch, was jedenfalls korrekter war. *ἀποφαίνειν, ἀποδεικνύναι* möge man endlich nicht mehr mit „erweisen“ übersetzen; bei Basileios (405 N. 27) heißt *ἐπὶ τῇ ἀναδείξει* nicht „beim Hinweis“, sondern „bei der Konfizierung“. — Zu 430: Es ist ein Irrtum, sich den Gottesdienst der ersten 3 Jh. allzu frei oder nach Art Herrnhuter Feiern vorzustellen (s. oben S. 1 ff.). — 452—8 eine schöne Schilderung des monastischen Stundengebetes. — 174 N. 14: das „große“ oder „lateinische“ Kreuz ist jünger als das „kleine“ oder „deutsche“ Kreuz; die Bezeichnung der Stirne allein usw. ist altchristlich. 185: Das *Memorare* ist nicht von Bernhard von Clairvaux. 217 N. 49: Die Anrufung der Verstorbenen stammt nicht aus dem heidnischen Totenkult. 291 muß es in der Irenaiosstelle heißen: *ecclesiam propter potentiorē eqs.* Die Erklärung, mit der röm. Gemeinde seien die Gläubigen der Gesamtkirche Hüter der

Tradition, entspricht nicht dem Text; vielmehr soll die Gesamtkirche mit der röm. Kirche *conuenire*. 390 muß es heißen *ἁγιος ὁ θεός*. 401 N. 22^b ist das gefälschte 2. Pfaffsche Irenaiosfragment als echt benutzt. Anderes übergehen wir. — 530 ff. eine lehrreiche Gegenüberstellung der liturg. und myst. Sakramentsauffassung; die „persönliche“ und „intime“ Vorstellung seit dem 13. Jh. hält H. für eine „wesentliche Verinnerlichung und Vertiefung der Eucharistieauffassung“. Überhaupt gehört H.s Liebe bes. der Mystik und Tabernakelfrömmigkeit, da sich in ihr das gefühlvolle, subjektive Element mehr entfaltet. Der Modernismus mit seinem Subjektivismus wird wohl manche Seiten der Lit. schätzen, aber ihrem inneren Kern mit seiner dogmatischen Objektivität nicht gerecht werden können. Er wird immer in der neueren Mystik und Sakramentsfrömmigkeit mehr sein Genüge finden. [16]

Ph. Funk, *Die geschichtlichen Stufen des christlichen Gebetes* (Die Tat 13 [1921] 50—55) teilt das chr. G. in zwei Grundformen: das liturgische (Gemeinschaftstätigkeit), das individuelle (persönlichste Lebensfunktion). Er behandelt nur das zweite, das aber als Folie des lit. wichtig ist. „Auf der ersten Stufe ist das persönliche Gebetsleben . . . noch eng und fast unlösbar ans lit. gebunden. Äußere Form und innere Haltung der beiden Linien sind kongruent.“ In der 2. Periode wirkt die „seelische Kompliziertheit des Kulturmenschen“ sich in individuellerer Mannigfaltigkeit aus und „entfernt sich von der Objektivität und Gemessenheit der Liturgie. Jetzt und fürder klappt eine Kluft zwischen liturgischem Gemeindegebet und persönlicher Andacht“. Daneben bildet sich die Masse „für die außerliturgische, persönliche Andacht ihren eignen Stil aus“, der einen materialistischen Einschlag hat. Auf der 3. Stufe, im MA, setzt sich die Spaltung zwischen Liturgie und Individualfrömmigkeit, zwischen Geistesträgern und Masse weiter fort. Man beschäftigt sich mit Gemüt und Phantasie mit „einzelnen Ansichten des Lebens und der Persönlichkeit Christi“; daneben geht die Linie der innerlich schauenden mystischen Vertiefung. „Die Signatur der nachreformatorischen Periode ist das bewußte und beabsichtigte Stehenbleiben auf der Durchschnittsstufe des MA, auf der Ebene der populären Frömmigkeit. Die nachreformatorische Frömmigkeit ist wie die Volksfrömmigkeit des MA durch das starke Abweichen von der lit. Linie gekennzeichnet; . . . zerfließt in einzelnen Andachten und Andächtchen. Alles ist spezialisiert . . . Was die breiten Kreise beherrschte und ihrer Frömmigkeit den Stil der Stillosigkeit gab, war das von den Jesuiten in vollem Abfall von dem hohen Geist und der persönlichen Frömmigkeit ihres großen Stifters, freilich in Gehorsam gegen gewisse Grundsätze, die Ignatius in gegenreformatorischer Absicht über das „echt kirchliche“ Empfinden aussprach, bewußt gepflegte System einer möglichst barocken, d. h. sinnlich ausladenden, massenberückenden Volksfrömmigkeit süditalienischen Zuschnitts. Zu deren unliturgischen Massivitäten kam noch die ebenfalls von den Jesuiten im Gegensatz zum Geist ihrer großen Heiligen Ignatius, Xavier und Borgia gepflegte Atmosphäre der Pubertätsfrömmigkeit . . .“ Erhalten blieb jedoch auch jetzt „die Einstellung auf das Wesentliche, . . . die Person und das Fortleben des Gottmenschen und besonders seine sakramentale Lebensform . . .“ Das hl. Sakrament wird auf den Altar versetzt und erhält „einen ganz intensiven Kult auch außerhalb der lit. Feier“. (Der anregende Aufsatz bedürfte im einzelnen mancher Richtigstellung. F. verspricht ein Werk: *Die geschichtlichen Stufen der christlichen Frömmigkeit*.) (Neuer Abdruck unter dem Titel: *Die Geschichte des christlichen Gebets als innere Geschichte der Kirche* in: *Kirche und Wirklichkeit* [Jena 1923] 80—88.) [17]

E. Michel, „*Extra ecclesiam nulla salus*“ (Die Tat 15 [1923] 1—7) rechnet unter die „innerkirchliche Gefahr des religiösen Objektivismus“ auch die „liturgische Bewegung“, die mit größter Vorsicht aufzunehmen sei. Des rel. Obj. „Kern ist immer die Tendenz, die Religion der Kirche, die Kraftfeldbildung innerhalb der polaren Verbundenheit von Christus und den Gläubigen, absolut und dann souverän zu machen“. Damit wird der Ich-bereich und das Objekt getrennt; aus dem Versuch, zwischen beiden zu vermitteln, entsteht die Erscheinung, daß „der zunehmenden ob-

jektivistischen Verfestigung . . . von Kult, Dogma, Sittenlehre und Recht in der Neuzeit eine zunehmende Psychologisierung der Seelsorge, eine Erweichung der objektiven religiösen Ordnungen von den seelischen Bedürfnissen her . . . entspricht“. (Aber die recht verstandene liturgische Frömmigkeit will ja gerade diese beiden Pole wieder in einer lebendigen Form zusammenbringen und sucht daher ihr Vorbild in einer Zeit, die auch nach M. noch frei war von dem „religiösen Objektivismus.“) [18]

W. Lampen O. F. M., *De Liturgie en de Overlevering* (Tijdschr. v. Lit. 4 [1923] 173—178). Die Lit. geht teils auf göttliche Einsetzung teils auf menschliche Überlieferung zurück; die Grenzen sind oft nicht klar zu ziehen. Für die Riten der ersten Art gilt das Wort: *Nihil innouetur nisi quod traditum est*; die der zweiten unterliegen dem Urteil der Kirche. (L. übersetzt den obigen Grundsatz richtig: „ . . . worde niets vernieuwd, maar [gedaan] wat gebruikelijk is“. Zum Vergleich kann man Exod. 22, 20 heranziehen, wie es Cyprian, *de exhort. mart.* 3 zitiert: *Sacrificans diis eradicabitur nisi domino soli* = S. d. e. [non sacrificandum est] n. d. s.; so hier: N. i. [nihil fiat] n. q. tr. e.) [19]

H. Glück, *Die christliche Kunst des Ostens* (Die Kunst des Ostens hg. von W. Cohn Bd 8 Brl. 1923). S. 2 f. Bild im Gebete. 11: unendlich wiederholte Reihung im Gebete (Litanei) — feierlich bannender Sinn. 23: Liturgie als Bindung des Individuums. Neben diesen Einzelhinweisen ist die gesamte Charakteristik der östlichen Kunst und ihrer teilweisen Durchdringung mit westlichem Geiste sehr wichtig für die parallelen Erscheinungen in der Liturgie. [20]

P. Spickerbaum, *Das Vaihingersche Als-Ob und die Methode der Formensprache in Religion und Theologie* (Bausteine zu einer Philosophie des „Als-Ob“ hg. von H. Vaihinger u. R. Schmidt 2. Bd Mnch. 1922) wendet auf S. 100 ff. den Vaihingerschen Begriff der „illustrativen Fiktion“ auf die Formensprache der Liturgie an. Vgl. dazu die Einschränkungen Sp.s 66 ff. und 80. Th. M. [21]

Al. Beyer, *Geschlecht und Religion. Ein Beitrag zur Psychologie der männlichen und weiblichen Frömmigkeit* (Wien u. Lpz. 1923) behandelt das wichtige Problem in zu dilettantischer Art, als daß sichere und solide Ergebnisse erzielt würden. Der Katholizismus, das Judentum, der Islam sind für B. Äußerungen weiblicher d. h. irdisch gerichteter Frömmigkeit. Über der weiblichen (ästhetischen) und männlichen (ethischen) Religion steht ihm die geschlechtslose Religion des Geistes. Liturg. Fragen werden nie berücksichtigt; nach der Richtung des Verf. aber gehörte die lit. Frömmigkeit jedenfalls zur weibl. Art. Geistreiche Einzelbemerkungen können die Schwäche des Aufbaus nicht verhüllen. [22]

G. Bertram, *Die Bedeutung der kultgeschichtlichen Methode für die neutestamentliche Forschung* (Theol. Blätter 2 [1923] 25—36). „Für die Kenntnis der urchristl. Religionsgeschichte“ ist „die entscheidende Frage die nach den charakteristischen Ausdrucksformen des religiösen Lebens der Urchristenheit. Nun ist die Form, in der das religiöse Leben der Antike sich abspielt, offenbar der Kultus“, der Sache der Gemeinschaft ist, geistige Wahrheiten sinnlich darstellt und dem Menschen zueignet, also sakramental ist. Das Urchristentum kann also nur kultgeschichtlich erfaßt werden. Seine Trägerin ist nicht das Individuum, sondern die Masse. „Die christl. Überlieferung von Jesus bezeichnet man . . . als Kulterzählung, indem man darin zum Ausdruck bringt, daß diese Erzählungen, die nicht schlechthin Geschichte sind, eine unmittelbare Bedeutung für das praktische Leben des Kultgläubigen haben. Sie enthalten gleichsam das Ritual, nach dem er sein Leben einzurichten hat.“ In diesem Sinne ist Jesus der „Kultheros“; die Gemeinde formte die Jesusgeschichten zu einer „Kulterzählung“ und benutzte dabei „alt überlieferte technische Ausdrücke und Kultformeln, Erzählungen und Motive“. „Die kultgesch. Methode erkennt im Tode Jesu die konstitutive Tatsache der urchristlichen Religion . . .“ Das Christentum ist „Erlösungsreligion in dem kultisch-sakramentalen Sinne der Antike. Und was es von anderen Erlösungsreligionen scheidet, ist nicht die hohe Ethik . . . sondern ihre religiöse, kultische Begründung. Das, was die Heiden nur in den Stunden kultischer

Feiern hatten und was so oft wie ein kurzer Rausch verflieg, das trugen die Christen ins alltägliche Leben hinein. Ihr Handeln und Leiden wurde ein Gottesdienst und das nicht in dem ethischen, antikultischen Sinne, in dem Luther den Gedanken auf das bürgerliche Leben angewendet hat, sondern in dem kultischen der Nachfolge Christi im sakramentalen Sinne. Das Gleichwerden mit Christus ist die Bürgschaft des Heils. Damit ist das Urchristentum die Vollendung der antiken Religion, insbesondere der hellenistischen Erlösungsreligion. Jesus selbst sind die Formen dieser Religion fremd. Trotzdem ist er ihr Stifter geworden, weil er in sich die Kraft alttestamentlicher Sittlichkeit mit dem Willen zum stellvertretenden Leiden vereinte . . .“ — Denselben allzu weiten Begriff von „Kultus“ wendet B. in dem Buche an: *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* (Forsch. z. Rel. u. Liter. des A. u. N. Test. N. F. 15. Gött. 1922). [23]

II. Geschichte der liturgischen Studien; Bibliographien.

J. G. Vance, *A short memoir of the Rev. Dr. Adrian Fortescue* (Letchworth 1923). Eine warme Würdigung des bekannten Forschers, die besonders wertvoll wird durch den beigedruckten Katalog der Gedächtnisausstellung. Dieser umfaßt u. a. seine gedruckten Bücher und Broschüren, mit Ausnahme der Zeitschriftenartikel, seine Hefte und Notizen, Zeichnungen, Briefe. Nachrichten über die vor der Ausgabe stehenden hinterlassenen Werke, unter denen für uns wichtig sein kann *The Uniate Eastern Churches* und eine Neuauflage der *Latin Hymns*. A. W. [24]

F. Cabrol O. S. B., *Monseigneur Louis Duchesne, son oeuvre historique* (J. theol. stud. 24 [1922/23] 253—281) gibt eine (nicht ganz vollständige) Bibliographie, dabei unter Nr. 142—145 die liturgischen Werke: *Les origines de la liturgie gallicane* (Congrès scientifique international des catholiques, Paris 1888, bureaux des Annales de philosophie chrétienne II 387—396); *Les origines du culte chrétien* (⁶ 1920; englisch ⁵ 1919); *Sur l'origine de la liturgie gallicane* (Rev. hist. litt. rel. 5 [1900] 31—47). Außerdem sind für den Liturgiker wichtig die Nr. 27 *Les circonscriptions de Rome pendant le moyen âge* (Rev. quest. hist. 1878, 217—225) über die 7 Diakonalregionen Roms, 28 *Les plans de Rome publiés par M. de Rossi* [*Piante iconografiche e prospettiche di Roma anteriori al secolo XVI*, 1879] (Rev. quest. hist. 1880, 265—272); 30—49 Studien über die röm. Topographie im MA (in den *Mélanges d'archéol. et d'hist.* 1886—1917), 52 *Les monastères desservants de Sainte-Marie-Majeure* (ebda 1907, 479—494); 54 *Le culte romain des quatre couronnés* (ebda 1911, 231—246); 78: viele Artikel im *Bulletin critique de littérature, d'histoire et de théologie* 1881—1900; 86 *Deux études sur les Légendes des martyrs* (Rev. quest. hist. 1877, 245—250) u. a., bes. auch Studien über den *Liber pontificalis* und dessen Ausgabe. — Dazu eine Ergänzung in *La vie et les arts lit.* 9 (1922/23) 350 f.: Collections du musée Alaoui publiées sous la direction de M. R. de la Blanchère I. série (Paris 1890) S. 45—50 *Cuvette de fontaine et jambage d'autel*. [25]

G. Tissot O. S. B., *Don Paolo Cagin* (Riv. Lit. 10 [1923] 150—153) geb. 7. VI. 1847 in Béthune, † 8. IV. 1923 in Solesmes, wohin er eben aus England zurückgekehrt war. Profeß in Solesmes 25. V. 1879. Mitarbeit an der *Paléographie musicale*. *Un mot sur l'Antiphonale Missarum* 1890: Gregor der Gr. sei der Vater des gregor. Gesangs. Vorrede zum 5. Bd der *Paléographie*, der dem ambros. Ritus geweiht ist (dessen Ursprung nach C. röm.). In der *Rev. des Bibliothèques* 1899 berichtet er über die Wiederauffindung des *Sacramentarium triplex* in Zürich. 1900 Ausgabe des ambros. Sakram. von Bergamo. Die Vertreibung der Mönche 1901 erschwerte die weitere Arbeit. 1919 *Sacramentaire Gélasien d'Angoulême* (Ausgabe, aber ohne die geplante Vorrede). C. widmete sich bes. der Geschichte des Meßkanons. 1904 *Te Deum ou Illatio?* worin auch der Ursprung des röm. Kanons behandelt wird; sehr viel Erudition, aber übergroße Anhäufung von Material, so daß die Hauptfrage nur nebenher behandelt wird. Sie wurde weiter vorgenommen in den Werken: *Euchari-*

stia, Canon primitif de la Messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies (1912); *Anaphore Apostolique et ses témoins* (1919); *Origines de la Messe* (1921). — Ders. berichtet ungefähr ebenso in *La vie et les arts lit.* 9 (1922/23) 451—455; dabei (455 f.) eine Bibliographie von F. C(abrol) [26]

M. Righetti, *Commentarium Bibliographicum* (Eph. Lit. 36 [1922] 71—80, 422—440; 37 [1923]) gibt ausführliche Berichte über neuere lit. Literatur. Wir heben als selbständige Bemerkung R.s heraus: Zu G o d u, *Epîtres* (Dict. d'Arch. et de Lit. chrét. V 245—344) bemerkt er über die röm. Epistelordnung: Für Ostern, Weihn., Pfingsten, Advent und Quadrag. sind Lesungen eigens ausgewählt; von Ostern bis Pf. die kathol., von Pf. bis Advent und nach Epiph. die paulin. Briefe. [27]

H. Lietzmann, *Geschichte der christlichen Kirche (Liturgik, Archäologie, Epigraphik)* (Arch. f. Rel.-wiss. 21 [1922] 186—205) berichtet über eine Reihe neuerer (hauptsächlich 1913—19) liturgischer und liturgiegeschichtlicher Werke. [28]

Abbé Martin, *Bibliographie liturgique de l'Ordre de Saint-Benoît* (Rev. Mabillon 11 [1922] 181—188) setzt das chronologische Verzeichnis der Drucke liturgischer Bücher (Breviarien, Antiphon., Gradual., Missal., Diurnal. usw.) fort von 1577—1617. H. H. [29]

III. Praktische Textausgaben; Handbücher; Nachschlagewerke.

Breviarium Natalitium seu officia Nativitatis et Epiphaniae Domini nostri Iesu Christi earumque octavarum necnon festorum eo tempore occurrentium ex Breviario Romano iuxta novissimas variationes pro maiori recitantium commoditate digestum (Torino 1923). Sorgfältiger Druck auf indischem Papier, Format 11½. X. 19 cm. H. H. [30]

Missale Romanum. Editio secunda iuxta typicam vaticanam iterum impressam (Torino 1922). H. H. [31]

J. B. Oconnell, *Benedictionale seu ritus in expositione et benedictione SSmi Sacramenti servandus* (Dublin 1922) enthält Hymnen und Gebete für den sakramentalen Segen, für die theophorischen Prozessionen, für das 40stündige Gebet, für Segensandachten bei besonderen Anlässen. H. H. [32]

A. M. Gubianas O. S. B., *El Misal de los Fieles. I. Dominicas. II. Santoral. III. Cuaresma y Semana Santa* (Barcelona³ 1922). Eine sehr gute Übersetzung und Erklärung des *Missale Romanum* für Spanien. A. W. [33]

E. Caronti O. S. B., *Il Messale Festivo per i Fedeli* (Torino² 1923). Ein Sonn- und Festtagsmissale mit guten, gesicherten Erklärungen. A. W. [34]

F. Cabrol O. S. B., *The Roman Missal in Latin and English* (Tours 1921). Die Anmerkungen sind eine reife Frucht der lit. Studien des gelehrten Abtes von Farnborough und seiner Mitbrüder. A. W. [35]

C. Callewaert, *Caeremoniale in Missa privata et solemnialisque frequentioribus functionibus liturgicis servandum* (Brügge-Paris-Rom 1922). Ein durch Darlegung, Anordnung, Einteilung, Druck sehr klares Zeremoniale. Der I. Teil gibt die allgemeinen Prinzipien; es folgt der Text der Rubriken des Meßbuches mit in andern Druck beigelegten Erklärungen. C. fügt auch Bemerkungen über den Sinn der Zeremonien bei. Das Buch wird auch dem Wissenschaftler gute Dienste leisten. [35a]

Sioli Amerigo, *Trattato di sacre Cerimonie secondo il rito Romano. Parte I. Delle sacre cerimonie in generale* (Torino 1923). Mit Anmerkungen aus den Dekreten der Ritenkongregation, dem Cod. iuris can. und den Autoren. [36]

F. Zualdi, *Ceremoniale Missae privatae, iuxta novissimas rubricas ac S. R. C. decreta emendatum et auctum cura Salvatoris Capoferri* (Torino 1922). 1. Teil: Die allgemeinen Meßrubriken. 2. Teil: Die Zeremonien der Messe. 1. Appendix: Über die Vivtmessen; 2. App.: Über die Defectus bei der Messe. H. H. [37]

G. Kieffer, *Rubrizistik oder Ritus des kath. Gottesdienstes nach den Regeln der heiligen römischen Kirche*. 5., nach den neuesten Dekreten umgearb. (Doppel-) Aufl. (Paderborn 1922). Das sehr genaue Buch will die kirchl. Ritualvorschriften möglichst kurz und vollständig darstellen nach den besten Quellen. Die 5. Aufl. ist wiederum verbessert und gibt den Regeln vielfach Beispiele bei. Klar und zuverlässig. [38]

Chr. Kunz, *Die liturgischen Verrichtungen der Leviten und Assistenten (Handb. d. priestertl. Lit. nach dem röm. Ritus, 2. Buch, Regensburg² 1922)*. Sorgfältige und klare, durch zahlreiche Illustrationen und zuweilen auch durch Angabe der Gründe erläuterte Darstellung der betr. Riten. Die 2. Aufl. berücksichtigt die neueren Entscheidungen, bringt Kürzungen und Ergänzungen. S. 2 wird die Segnung der Osterkerze dem Diakon zugeschrieben, obwohl dies doch nur auf einer irrümlichen Auffassung der Texte beruht. [39]

Fr. Schubert, *Grundzüge der Pastoraltheologie* (Graz u. Leipzig² 1921/22) enthält S. 221—504 eine ausgedehnte *Liturgik*, die von richtigen Grundsätzen über die Wichtigkeit der Lit. für die Pastoralität ausgeht und im einzelnen viel Wertvolles bietet. Die Einteilung befriedigt nicht recht, da z. B. in der *Allgemeinen Liturgik* schon alle einzelnen Feste besprochen werden, ferner die einzelnen lit. Gegenstände usw. Mit dem Fortschritt der Liturgiewissenschaft wird sich hoffentlich allmählich eine ganz neue Einteilungs- und Betrachtungsweise herausstellen, die aus dem inneren Wesen der Liturgie hervorgeht, während jetzt theolog., rubrizist., histor., kanonist. usw. Teile nebeneinander stehen und das Ganze ausschließlich unter pastoraltheol. Gesichtspunkt erscheint. Für die jetzigen Umstände aber bietet Sch. recht Wertvolles. Im einzelnen könnten freilich öfters die neueren Ergebnisse der Forschung mehr berücksichtigt sein. 232: Die Scheidung von latreutischem und sakramentalem Kult darf wohl nicht zu sehr urgiert werden; auch die Anschauung vom Opfer (233) befriedigt nicht recht. 261: Die Psalmodie wurde anfangs nicht antiphonarisch, d. h. abwechselnd in hohen und tiefen Stimmlagen (!), sondern responsorial gehalten. 331: Die Propheten des Karsamstags sind heutzutage nicht „von geringerer Bedeutung“, eine Beschränkung daher nicht „wünschenswert“. 332: *Dominica in albis* ist nur ein Irrtum für *post albas*. 333: Tertullian bezeichnet nicht Pfingsten, sondern die *Pentecoste* d. h. die „Osterzeit“ als Taufzeit. 335 f.: Die Angaben über die Entstehung des Weihnachtsfestes stimmen nicht (vgl. auch die Miszelle von Th. Michels O. S. B.). 338 muß Z. 12 nach Advent beigefügt werden: in Rom. 349: Das coemet. S. Priscillae ist nicht der Ort der cathedra Petri. 366: Unverständlich ist mir die Ansicht „Das Meßgewand ist wohl sicher aus der Toga, beziehungsweise der Paenula entstanden“. 390: Justin bezeugt kein Amen nach der Konsekration, das später gefallen sei, sondern nach dem Kanon, wie es heute noch ist. 410 und 442: Zu *λογικὴ θυσία* wären statt der ungenügenden Bemerkung „= bei der sich der *Λόγος* opfert“ meine Arbeiten über den Begriff zu nennen gewesen (s. Jb. 1 Nr. 194 f., 2 Nr. 125). 412: Zu dem eucharist. Gebete Justins ist nicht nur auf I Clem. 59—61 zu verweisen; vgl. *Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr* (Katholik 1914 I) und Jb. 1 Nr. 195. 417 Z. 25 ist „Messe 77—179“ zu streichen. 418: Über die Meßfeier in Rom haben wir doch jetzt die Apost. Überl. Hippolyts; die justin. Messe ist nicht „morgenländisch“, sondern ökumenisch. 419: Die Datierung des Leon. durch Lietzmann scheint durchaus begründet. 420: Die Angabe über das „Sacr. Hadrianum“ sind zum mindesten unklar. 438: Über die Beziehungen des Trishagion zur jüd. Lit. vgl. Baumstark. 443 f.: Zur Epiklesenfrage vgl. oben die Miszelle; das *Supplices te rogamus* ist keine Ep. 447: Zu *commixtio et consecratio* vgl. Andrieu, unten Nr. 286. 475: Die Angaben über die Buße sind ungenau und mißverständlich. 482 u. 494: *ἐξορκίζειν* wird einmal von *ἐρκος*, dann von *δρκος* (= *δρκμος* = *εἰργμός* von *εἰργειν* ausschließen; auch *δρκάνη* bei Aesch. Eurip. = Umzäunung) abgeleitet! In der Tat kommt es von *δρκος* Schwur und bedeutet „beschwören“ d. h. die Dämonen; vgl. *ἐπορκίζειν*; da es im Christentum nicht darauf ankam, die Dämonen herbeizurufen

(ἐπι), sondern auszutreiben, setzte sich ἐξο. durch. 501: Das Aschenkreuz bei der Kirchweihe ist kein Andreaskreuz, ja strenggenommen überhaupt kein Kreuz; auch ist es nicht altrömisch; vgl. Nr. 181. — In der *Homiletik* weist Sch. 532 ff. gut auf die Liturgie als „nie versagende und immer dankbare Quelle für die Predigt“ hin. [40]

J. Kempf, *Liturgik oder Erklärung der heiligen Orte, Zeiten und Handlungen der katholischen Kirche für die mittleren Klassen höherer Schulen und weitere gebildete Kreise*, Neub. von K. Faustmann (Paderb. ¹⁴ 1922, mit 30 Abb.). Das Buch wird den Zweck, für den es geschrieben ist, erst nach bedeutenden Verbesserungen ganz erfüllen. Die Einteilung nach Orten, Zeiten und Handlungen hat gleich am Anfang den Nachteil, daß anstatt Liturgik eine kurze Übersicht über die christl. Kirchenarchitektur gegeben wird, wobei auf die speziellen liturg. Triebfedern kaum geachtet wird. Im einzelnen müßte auf die neuere Forschung viel mehr Rücksicht genommen werden. Ich deute einige Wünsche an: S. 22 genügt die Darstellung des Kirchenjahres bei weitem nicht; der Begriff der Mysterienhandlung ist nicht einmal erwähnt; Jesu Fortleben in der Kirche soll nur an Fronleichnam gefeiert werden! 24: Zu den Quatembern ist L. Fischer heranzuziehen. 26: Die 2. Weihnachtsmesse ist die in der griech. Hofkirche am Palatin. 28: Epiphanie und Lichtmeß sind teilweise falsch geschildert. 34: Der Gründonnerstag ist nicht bloß die Feier der Einsetzung der hl. Eucharistie, die freudige Begehung kommt von der Ölweihe. 36: Der Karstamstag vergegenwärtigt nicht bloß die Ruhe Jesu im Grabe und sein Verweilen in der Vorhölle; seine Liturgie kommt nicht bloß aus dem Lateran; die Feuerweihe ist auch altorientalisch; der dreiarmlige Leuchter ist kein Symbol der Dreifaltigkeit; die Weihrauchkörner sinnbilden nicht die Wunden Christi usw. 39: Die weißen Kleider wurden am Samstag nach Ostern abgelegt. 45: Der 14. Sept. war der 2. Tag der Einweihungsfeier der konstantin. Bauten. 47: Über das Fest des 29. Juni s. oben den Aufsatz von Kirsch. 50: Die Zeremonien sind nicht bloß pädagogisch aufzufassen, sondern auch mystisch-sakramental, was ja der Verf. auch durch die Bezeichnung als Sakramentalien andeutet. 51: Die 3 Klassen der Katechumenen sind jetzt zu streichen. 67: Die ältesten röm. Sakramentarien stammen nicht aus dem 5. Jh.; wo kommt *missa* im 2. Jh. vor? 68: Von einer Opferung bei Justin zu sprechen, ist irreführend. Die Anleitung zum Messehören ist außer 1) nicht empfehlenswert. 71: Inwiefern weist die Mitra auf die „Feldherrnwürde“ der Bischöfe hin? 80: Wo steht, daß die Gläubigen in altchristl. Zeit gemeinsam und laut das Offertorium gesungen haben? 81: *secreta* ist anders zu erklären. 82: Das Trishagion ist schon im 1. Jh. in Rom bezeugt; „Präfationen gibt es seit dem 3. Jh.“, ist mißverständlich. 83: Das Pater noster ist nicht allgemein seit dem 4. Jh. vor der Kommunion. 84: Die Brotbrechung bedeutet nicht den Tod am Kreuze. 92: Das Alphabet bei der Kirchweihe ist ganz anders zu erklären. — Die mittelalterlich-symbolistische Erklärung macht sich noch zu breit. [41]

J. Ries, *Einführung in die lateinische Kirchensprache* (Samml. „Kirchenmusik“ hg. von K. Weinmann IX Regensb. 1922, 2. verb. Aufl.) will nicht humanistisch Gebildeten eine erste Einführung bieten, so daß sie sich mit Hilfe einer Übersetzung ein Verständnis des lat. Textes erschließen können. Diesem Zwecke wird das Bdchen gerecht werden. Bei den Diphthongen hätte vielleicht gesagt werden können, daß *au* wie *a-u* zu sprechen, also in erster Linie das *a* zu singen ist. S. 153 wird der Hymnus des hl. Thomas v. Aqu. *Pange lingua* Venantius Fortunatus zugeschrieben (von diesem ist vielmehr *P. l. gl. proelium certaminis*). [42]

J. Zwior, *Einführung in die lateinische Kirchensprache zum Gebrauch für Frauenklöster und andere religiöse Genossenschaften sowie für Organisten, Chorsänger usw.* (Freib. i. Br., 6.—8. Aufl. [1923]) will in das Verständnis des Textes des *Offic. parvum* B. M. V. einführen und erfüllt diesen Zweck sehr gut. Im Anhang ein Wörterverzeichnis zu den Lektionen, geordnet nach den Deklinationen usw., und ein alphabetisches auf breiterer Grundlage. [43]

P. Batiffol, *Leçons sur la Messe* ⁹ Paris 1923 gleich ⁸ Paris 1922. A. W. [44]

Ch. Willi, *Le Bréviaire expliqué* (St. Etienne 1917, 2. Aufl. 1922). Ein praktisches Werk: I Schätzung und Verständnis des Offic., kurze Geschichte des Breviers, Elemente und Anordnung; II Erklärung und Übersetzung des Ferialteiles und des Commune.

L. Gougoud O. S. B. [45]

M. Buchberger, *Kirchliches Handlexikon* (Freiburg i. Br.). Das viele treffliche liturgische Artikel enthaltende L. ist 1923 in unverändertem Neudruck erschienen. [46]

Cabrol-Leclercq, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* fasc. 45—59. Paris 1922/3. [47]

IV. Zusammenfassende Behandlung einzelner Gegenstände.

K. Holl, *Staat, Kirche und Kultur (Vom Altertum zur Gegenwart Lpz.-Brl.² 1921, 29—40)*. Kurze (z. T. anfechtbare) Bemerkungen über die Entwicklung des christlichen Kultus. Auch von der Liturgie gilt der Satz: Durch die Kirche „gewinnt diese ganze Kultur wieder, was ihr seit dem Untergang der alten Stadtstaaten verloren gegangen war und was ihr das seine Untertanen dem öffentlichen Wesen entfremdende Römische Reich nicht zu geben vermocht hat, die Beziehung auf ein großes Gesamtleben und auf einen höchsten Zweck. Deshalb hat die Antike im MA wirklich gelebt . . .“ [48]

Lalien, *La Messe. La théologie, le plan, le texte de la messe depuis le travail de coordination accompli par le pape S. Pie V en 1570* (Lille 1922). Volkstümliche Darstellung der Theologie, des Planes und Textes der römischen Messe, wie sie heute vorliegt. Nur in der Form zuweilen originell. A. W. [49]

A. Fortescue, *La Messe. Etude sur la Liturgie Romaine*. Traduit de l'Anglais sur la deuxième édition par A. Boudinhon (Paris 1921). Enthält nur wenige Ergänzungen des Übersetzers zu Lnd.² 1913. A. W. [50]

Fr. Tonolo, *Divina Liturgia. Letture popolari su la S. Messa, con pref. di D. Emmanuele Caronti* O. S. B. (Torino 1922). Populäre Einführung in das Verständnis der Messe und ihrer Zeremonien. Im Anhang eine kurze Erklärung der Geräte, Gewänder, lit. Farben. H. H. [51]

X., *La liturgia della S. Messa. Spiegazione popolare delle cerimonie e ordinario della S. Messa* (Monza 1922). Davon eine eigene Ausgabe für den ambros. Ritus. H. H. [52]

O. Casel O. S. B., *Die Messe als heilige Mysterienhandlung* (Ben. Mschr. 5 [1923] 20—28, 97—104, 155—161) zeigt zunächst, wie die neuere, subjektivistische Frömmigkeit dem Begriff des Mysteriums seine konkrete Bedeutung genommen hat. M. ist für die Alten in erster Linie der liturgische Vollzug der christlichen Heilstaten. Die „heilige Handlung“ wird an Beispielen erläutert und „besteht in einer Aktion, einer dramatischen Aufführung, in der religiös erfüllte Menschen eine Tat oder ein Ereignis, das einer höheren, heiligen Sphäre angehört, sinnbildlich darstellen, und nicht nur darstellen wie Schauspieler, die sich in eine fremde Rolle hineinendenken, ohne doch ihre Persönlichkeit tatsächlich aufzugeben, sondern als Akteure, die eine wirkliche Tatsache in allem Ernste hinstellen, eine Tatsache freilich, die sich unter einem sinnbildlichen Spiele mehr oder weniger verbirgt“. Damit ist zugleich das liturgische Symbol von der willkürlichen Allegorie unterschieden. „Nur jene Symbolik ist berechtigt und wirklich vorhanden, die auf dem Wesen der heiligen Handlung als einer mystisch-realen Darstellung religiöser Tatsachen beruht.“ Es wird dann der Satz aufgestellt: „Die Messe ist im vollen und wahren Sinne eine heilige Mysterienhandlung; ja sie ist geradezu die ideale Verwirklichung dieses Begriffes, der im At nur unvollkommene Durchführung erfahren hatte“ und im einzelnen bewiesen. Nachdem der Weg, auf dem die Lateiner zur Übersetzung von *μυστήριον* durch *sacramentum* kamen, dargelegt ist, wird aus Texten der römischen Liturgie gezeigt, daß die Liturgie sich selbst als ein Mysteriengedächtnis des Erlösungswerkes Christi betrachtet; schließlich werden Folgerungen für den Charakter

der lit. Frömmigkeit gezogen (Konkretheit, Objektivität, Aktivität, christlich-kirchliches Gebet). [53]

E. Caronti O. S. B., *Il Sacrificio Cristiano e la Liturgia della Messa* (Torino 1922). In enger Anlehnung an Philosophie und Theologie des hl. Thomas entwickelt C. im 1. Teile die Lehre über die Tugend der Gottesverehrung und ihr Verhältnis zur Liturgie, im 2. das christliche Opfer (Wesen, Wert, die Gläubigen als Opfergabe), und im letzten die Lit. der Messe (Meßopfer: Kreuzesopfer, die M. im lit. Jahre, Ritus der M.). Das Verdienst des Büchleins liegt darin, daß es hinweist auf die zentrale Stellung des Meßopfers und seiner Lit. in Kult und Askese der kathol. Kirche und auf seine Bedeutung für die Gestaltung des Kirchenjahres und des religiösen Lebens. Die Stellung Christi in der Lit. ist gut erfaßt und für die praktische Auswertung kräftig betont. — Bei Behandlung der Epiklese ist nicht benutzt: A. Baumstark, *Zu den Problemen der Epiklese und des römischen Meßkanons* (Theol. Rev. 15 [1916] 337—350) sowie die dort 337 u. 341 angegebene Literatur aus derselben Feder.

Beda Krümmel O. S. B. [54]

Stephan, *Der Priester am Altar. Übersetzung und Erklärung des römischen Meßbuches für Priester* (Marklissa 1923). Ein großangelegtes Werk, von dem uns bis jetzt die Bogen von 156 S. Vorbemerkungen und weitere 200 S. vorliegen, und über das erst im nächsten Jahre ein abschließendes Urteil möglich sein wird. Es will zunächst dem Priester Einführung sein in die Handlung am Altar. Besonderer Wert ist darauf gelegt, alle Teile des Meßbuches „bis zum letzten Wort“ zunächst durch Übersetzung, dann aber auch durch knappe und erschöpfende Erklärung verständlich zu machen und in ihrem Sinn zu erschließen. Da das Latein bes. der Lesungen und Gesänge sehr oft den Urtext nicht ganz wiedergibt, geht St. in weitestem Maße auf diesen zurück, kann es aber in seinem Bestreben, möglichst alle Teil- und Nebengriffe des Urtextes wiederzugeben, nicht verhindern, daß seine Übertragung letzten Endes zu einer breiten Paraphrase wird. Wäre es nicht besser, zur Übersetzung ein Wort zu wählen, das möglichst viele Teilbegriffe des Urwortes enthält, und dann in der Erklärung zu sagen, was noch mitklingt und was nicht mitklingen soll? Zudem berücksichtigt St. zu wenig die Tatsache, daß manche Texte eben nur wegen ihres lateinischen Wortlautes für die Liturgie gewählt sind. Wenn wir auch diese Ausstellung an der Art und Weise des Übersetzens machen, so weisen wir doch nachdrücklich auf den Wert des Glossarium hin, in dem St. sehr Wertvolles über die verschiedenen Inhalte der im *Missale* vorkommenden Worte sagt. Dies Glossar wird ergänzt durch das dem *Psalmenschlüssel* des Verf. beigegebene, über dessen Wert an anderer Stelle berichtet wird. Es scheint nur, daß St. mit der Bedeutung der Worte aus der röm. Sakralsprache (bes. in den Orationen) weniger vertraut ist als mit den aus dem Hebräischen und Griechischen übersetzten. Wenigstens würden die Arbeiten von Daniels, Casel u. a. über die Worte *deuotio*, *pax*, *actio*, *rationabilis* seine Angaben noch ergänzen, bzw. präzisieren können. Ein Blick auf die Mühsal dieser Arbeiten allein wird genügen, um einem zu beweisen, daß es vor Fertigstellung des *Thesaurus Linguae Latinae* nicht möglich sein wird, das *Missale* sprachlich restlos zu erklären, abgesehen von den andern noch ausstehenden Vorarbeiten. Muß des Verf. Ziel als zu hochgesteckt bezeichnet werden, so hindert das nicht zu sagen, daß er auch die sprachliche Erklärung des *Missale* bedeutend weitergeführt hat. In dem Abschnitt *Die Handlung am Altar in ihrer Wesenheit* faßt Verf. Liturgie einfach als Opfer. Seine Opfertheorie leidet etwas an Destruktionsgedanken, die seit ten Hompel und neuerdings seit W. Schmidt (s. Nr. 152) doch nicht so wesentlich sind, und die der Liturgie nicht gerecht werden. — Wenn man z. B. in der Messe vom Quatember-Samstag der Fasten Stellen wie *Dominus elegit te hodie, ut sis ei populus peculiaris* (l. 1), *et custodi partem tuam, et sanctifica* (l. 3), die Bewährungslesung aus Daniel, die Epistel mit ihren Mahnungen zu den Amtspflichten, das *Nolite Spiritum extinguere* beachtet, wird man den Einfluß der Weihen auf die Quatemberformulare nicht verkennen können. Ein Wort über die Bedeutung der Stationsangabe für unsere Zeit — Ein Opfer in der ganzen Christenheit, Einbeziehung des Martyrermysteriums in das

Christusmysterium — wäre erwünscht. Das Beste an den Vorbemerkungen ist das über das Kirchenjahr Gesagte, abgesehen von einer leichten Neigung zum Systematisieren. Heiligen- und Votivmessen. Liturgischer Gesang. Die Einzelerklärung der Messen und ihrer Stücke hat sehr viel Anregendes, wenn auch zuweilen St.s Angaben nicht das Rechte treffen dürften. Insbesondere wünschte man in der *Quadragesima* den Einfluß der Stationen auf die Formulare erwähnt zu finden. Aber das kann man jetzt schon sagen, daß St.s Werk ein guter, fleißiger Beitrag zur Erklärung des Missale werden wird. A. W. [55]

Augustin Rojo del Pozo O. S. B., *La Misa y su Liturgia* (Bilbao 1922). Eine Anleitung für die Gläubigen, um mit andächtigem Verständnis der Messe beizuwohnen. Im ersten Abschnitt wird das Meßopfer als solches behandelt, im zweiten die Gebete und Zeremonien der Messe; der dritte Abschnitt bietet das Ordinarium lateinisch und spanisch; der vierte die Vorbereitung auf die Messe und die Dankagung nach der Kommunion sowie eine Reihe liturgischer Gebete. H. H. [56]

I. Schuster O. S. B., *Liber sacramentorum. Note storiche e liturgiche sul Messale Romano*. Vol. V. *Le nozze eterne dell' Agnello. La sacra Liturgia dalla Domenica della Trinità all' Avvento* (Turin 1923). Fortsetzung des Jb. I Nr. 24 und II 48 erwähnten Werkes; umfaßt die 24 Sonntage n. Pf. und einige andere regelmäßig wiederkehrende Feste. Sch. deutet auf verschiedene Gruppierungen der Sonntage um gewisse Heiligenfeste hin, die jetzt im Missale nicht mehr hervortreten, aber oft auf Anordnung und Auswahl der Texte Licht werfen. 2 Abhandlungen eröffnen den Bd. Die 1. *Roma orientale nella liturgia* behandelt den Einfluß des „Byzantinismus“ auf das spätere Rom, bes. in der Liturgie: Epistel, Evang., Symbolum auch auf griech.; am Osterabend und die Woche hindurch griech. Ostergesang der *pueri* der *schola* zu Ehren des Papstes; Kirche und Fest der hl. Cyrus und Johannes aus Alexandria nach Rom (aus *Abba Cyrus* — *Paciro* wurde *Santa Passera*) übertragen; ebenso des hl. Menas am 11. Nov., weshalb St. Martin am 12. gefeiert wurde, bis er auf den 11. rückverlegt und nun der 12. dem Papst Martin geweiht wurde; ähnlich der hl. Paternutius und Copres; aus Antiocheia kam Timotheus; ferner St. Theodor, Anastasia von Sirmium, Cosmas und Damian, Quiricus u. Julitta, Abdon u. Sennen, St. Georg in Velabro usw. Bes. Jerusalem wurde nachgeahmt; der Lateran ist die Anastasis, die Sessoriana *Hierusalem*; die Weihnachtsmitternachtsmesse *ad praesepe*. Orientalisch ist die Statio in der Sessoriana an *Laetare*, die *Exaltatio Crucis* am 14. Sept., Allerheiligen, die Vorbereitung der Fastenzeit; mehrere Marienfeste. Die 2. *L' opera del Monachismo nella vita liturgica a Roma* zählt nach den 14 mittelalterlichen Regionen die sehr zahlreichen röm. Klöster (etwa 60) des frühen MA auf; ihr sozusagen einziger Zweck war das Officium in den Kirchen; sie werden daher *Lib. Pontif.* II 78 *monachi canonici* genannt, nahmen den röm. *Cursus* an (Komplet nie erwähnt, Vesper erst spät); bes. feierlich der Nachtgottesdienst. Wenn das erste Licht kam, wurden die Vigilien abgebrochen und das Morgenofficium begonnen. Die vatikanischen und lateranensischen Klöster zeichneten sich durch Gesangkunst aus und unterrichteten darin. Die Profeßordnung im Paenitentiale Theodors (zu der 7 tägigen Verhüllung mit der Kapuze bemerkt er: *Sicut in baptismo presbyter solet infantibus auferre, ita et abbas debet monacho, quia secundum baptismum est . . .*). Dem Toten wurde die Brust mit Chrisma gesalbt, dann Opfer *pro dormitione* usw. Am Schluß der Gruß: *In pace spiritus N. N.* [57]

Simons, *Le sacrifice parfait, perpétuel et universel de la Loi Nouvelle. Edition réduite et simplifiée* (Brüssel 1918). (Die Edition originale et documentée, avec références et tableaux synoptiques [Brüssel 1916] ist uns nicht zugänglich.) Eine ausgezeichnete Erklärung des Meßopfers. Überraschend ist die eigene Art, das Meßopfer zu behandeln. Abweichend von der bisher üblichen Weise, die Gebete und Zeremonien der Messe der Reihe nach zu erklären, stellt der Verf. im kürzeren dogmatischen Teile die Grundidee des Opfers heraus, ohne sich auf theologische Streitfragen einzulassen. Im größeren geschichtlichen Teile weist er zunächst die Grund-

züge des Meßopfers im Herrenmahle auf und läßt im Anschluß daran den Werdegang der Meßopferfeier in 3 Stadien vor den Augen des Lesers erstehen, aufsteigend bis zur vollen Entfaltung und wieder absteigend zur heutigen Messe des röm. Ritus. Im 2. u. 3. Kap. dieses Teiles behandelt er die Entstehung der Vormesse und des Einganges. Auch hier ist die Entstehungszeit maßgebend für die Anordnung. Im 3. Teile wertvolle Richtlinien für das äußere und innere Verhalten der am Opfer teilnehmenden Christen. — Der neuartige Versuch ist durchaus gelungen. Das Buch ist geeignet, die wahre und tiefe Auffassung des Meßopfers den Christen wieder nahezubringen, wie es auch das Verständnis der Liturgie überhaupt und ihrer Gebetsweise fördert. Einer weiteren Verbreitung bei Priester und Volk wäre eine Übersetzung in das Deutsche dienlich, die um so wünschenswerter ist, als wir ein ähnliches Buch nicht haben. Am Schlusse ist eine praktische Zusammenstellung von lit. Fachausdrücken. — Für eine etwaige Neuauflage ist zu S. 112 f. über das *Memento mortuorum* O. Casel, *Mysterium u. Martyrium in den röm. Sakramentarien* (Jb. 2 [1922] 18—38) zu vergleichen; S. 126 u. 136 sind die Forschungen M. Andrieu's in *Rev. des sciences relig.* 2 u. 3 *Immixtio et consecratio* zu berücksichtigen.

Beda Krümmel O. S. B. [58]

S. R. P. Moulds, *The Eucharistic Sacrifice* (Theology 5 [1922] 170—175). Opfer gehört zum Wesen der Religion, findet sich deshalb in allen alten Religionen, dagegen nicht im Buddhismus, der reiner Pantheismus ist, desgleichen nicht bei Mohammedanern und Protestanten, weil diese die wirkliche Bedeutung des Opfers nicht verstanden. Christus setzte die Eucharistie ein als Erinnerung an sein Kreuzesopfer, in der Opferatmosphäre (*sacrificial atmosphere*) des Paschamahles, Paulus stellt die Eucharistie den heidnischen Opfern gegenüber; durch alle Jahrhunderte wurde die Eucharistie als Opfer betrachtet, so schon in der Didache, besonders in den katholischen Liturgien. (Die *Theol.* ist protest.) H. H. [59]

P. Smith, *A short history of christian theophagy* (Chicago 1922) will den Nachweis führen, daß das Dogma vom Meßopfer und der wirklichen Gegenwart Christi in der Eucharistie nicht eine Erfindung der mittelalterlichen Scholastik, sondern Lehre der Urkirche ist und ins graue Altertum zurückreicht. Die Idee eines Gottes, der geopfert wird, damit sein Fleisch von seinen Verehrern gegessen werde und sie so an seiner Gottheit teilnehmen, läßt sich bis zum Ursprung der Religion verfolgen; sie wurde neu belebt durch die Mysterienkulte der Griechen; von diesen entlehnte sie Paulus und verpflanzte sie zugleich mit dem Mythos des sterbenden und auferstehenden Heilandes tief in den Boden der Urkirche. Der Bericht über das Leiden und die Auferstehung Christi ist abhängig von griechischen Mythen, das christl. Abendmahl ist nur eine andere Form von Theophagie, die zurückgeht bis auf die Zeit, da der Mensch zuerst aus dem Tiere sich entwickelte „und die Enkel des Affen ihre theologischen Ideen sammelten“. — Dieser Satz beweist zur Genüge, was Geistes Kind das Buch ist. H. H. [60]

H. Borgmann C. SS. R., *Mass of the Catechumens* (The Eccles. Rev. 67 [1922] 556—560). Sie endete beim Offertorium, das Entlassungsgebet ist jetzt weggefallen, das *Oremus* (nach dem Credo) zeigt noch seinen Platz an. B. möchte aus I. Kor. 14, 16: *cum convenitis, unusquisque vestrum psalmum habet, doctrinam habet, apocalypsim habet, linguam habet, interpretationem habet* die Struktur der missa catechumenorum entnehmen; zitiert dazu die Erklärung des hl. Ambrosius (d. h. des sogenannten Ambrosiaster) zu I. Kor. 14, 31: *ut sedentes disputent, seniores dignitate in cathedris, sequentes in subselliis, novissimi in pavimento super mattas*. Die *seniores* sind die Bischöfe und Priester, die *sequentes* die Diakone, die *novissimi* die niederen Kleriker. Unter *doctrina* ist die *lectio Moysis et prophetarum* zu verstehen, die *apocalypsis* mag dem Graduale und Traktus entsprechen, *lingua* (= *λογία*) mag das Evangelium bezeichnen, die *interpretatio* ist die Homilie, die sich an das Evangelium anschloß. Also alle wesentlichen Bestandteile der Missa Catechumenorum. Zu gekünstelt! H. H. [61]

G. Fornaroli, *I preliminari della Messa* (Riv. Lit. 9 [1922] 370—375). Sie entstanden zwischen Konstantin und Gregor d. Gr. Der Stationsgottesdienst brachte die großen Litaneien; vielleicht hatten auch die nicht stationalen Tage solche. Gregor setzt dafür in die *missae quotidianae* das nach Belieben des Zelebranten wiederholte Kyrie eleison ein; von dort geht es über in alle Messen, die keine Litanei vorher haben. Etwa im 9. Jh. die heute übliche Reduktion. Diese kurze Form wird nun auch an den Schluß der Litanei angehängt. Die Litanei endigt mit der *collecta*, wie die *c.* überhaupt alle Gesänge, Lesungen u. dgl. abschließt. Bald nach der Litanei Introitus eingeführt. Gewöhnlich stehen beide nebeneinander. In der Oster- und Pfingstnacht ließ man den I. aus, um den Gottesdienst nicht noch mehr zu verlängern. Vielleicht verschwand das Litaneigebet vor der Opferung, als die Prozessionslitanei aufkam. (Vgl. dazu P. Alfonso, ebda 10 [1923] 119, der bestreitet, daß die *collecta* immer Abschluß ist; s. Nr. 63). [62]

P. Alfonso, *Intorno all' „Oratio“* (Riv. Lit. 10 [1923] 119—122) unterscheidet 1) die vollständige Form d. h. Einladung, *Flectamus genua*, Stillgebet, *Levate*, naturgemäß kurzes Abschlußgebet des Priesters. Erhalten am Karfreitag; im Gregor. bei der Priester- und Diakonenweihe; 2) die Form ohne Einladung, nur *Oremus*, dann Kniebeugung und Stillgebet; wird bei solchen Gebeten verwandt, die nicht von Anfang an im Gebrauche waren; 3) die kurze Form: *Oremus* mit Oration; jedenfalls eine Abkürzung der 2. — Die 1. Form steht für sich; die andern sind vermischt mit andern Riten und können Abschluß, aber auch Einleitung sein. Die Orationen des *Officiums* sind die der Messe. St. Benedikt kennt sie nicht. Die Or. nach den Lesungen am Karsamstag und an den Quatemberstagen haben keine ausgeprägte Physiognomie, sind nicht primitiv. Die *Postcommunio* ist Abschluß des Stillgebets während der *Communio*. Die Or. der *Collecta* eröffnete die Prozessionslitanei, hatte aber keine innere Beziehung zu dieser. Die Or. der *Statio* bezieht sich auf das Festgeheimnis, stellt eher ein Präludium zu den Lesungen dar. So auch schon, als die Litanei noch nicht bestand. Sie ist also wohl älter als die *Collecta*. Die Litanei ist auch aus der Absicht hervorgegangen, jedem Ritus gemeinsames Gebet vorausschicken. So wäre es verständlich, daß die Orationes sollemnes verschwanden. [63]

J. Brinktrine, *De epiclesi eucharistica* (Eph. Lit. 37 [1923] 9—18, 49—57, 111—116, 155—164) handelt über Ursprung und Erklärung der E. Br. weist zunächst nach, daß die E. im strengeren Sinne nicht ursprünglich ist; die ältere Form sei nur eine Bitte um Segnung und Heiligung der Opfergaben gewesen. Richtig ist, daß die eigentliche E. erst vom 4. Jh. ab besteht. Aber die ältere Form ist doch nicht bloß eine Bitte um Heiligung der Gaben zu dem Zwecke, daß die jene Genießenden ihre Früchte erlangen. In den ältesten Zeugnissen (so schon bei Iren. *adu. haer.* IV 18, 5 *ἄριστος προσλαμβανόμενος τὴν ἐπικλήσιν τοῦ θεοῦ*; die *ἐ. τ. θ.* kann nicht eine Anrufung Christi sein, da ein solcher Ausdruck damals unerhört wäre: „ein Gebet Gottes“; *λόγος τοῦ θεοῦ* ibid. V 2, 3 kann nicht verglichen werden, da hier nicht von einem Worte im gewöhnlichen Sinne, erst recht nicht von einem Gebete die Rede ist) steht *ἐ.* für den Meßkanon überhaupt, insofern dieser eine Anrufung Gottes ist. Wo dann, wie in der *Apostol. Überl.* Hippolyts, gebetet wird, der Geist möge auf die Gaben herabsteigen u. dgl., ist auch nicht an eine bloße Segnung zu denken. Die ältere Zeit unterscheidet noch nicht so genau zwischen der verschiedenen Wirksamkeit des Geistes bei Wasser, Brot u. Wein, Öl usw. Die ganze Eucharistia (oder Epiklese) wirkt und heiligt. Vom 4. Jh. ab tritt eine schärfere Redeweise ein; nun wird klar die Bitte ausgesprochen, der Geist möge Brot und Wein zu Leib und Blut machen (daß *ἀποφαίνειν, ἀποδείκνυται, ostendere* = *ποιεῖν* ist, ist oft genug bewiesen worden). Aber auch hier ist noch der ganze Kanon Konsekrationsformel; deshalb kann Chrysost. bald die Epiklese bald die Einsetzungsworte als wesentlich nennen (das ist kein „Widerspruch“ S. 15). Basileios von Kais. nennt noch den ganzen Kanon Epiklese. Erst als man innerhalb des Kanons nach den wesentlichen Wandlungs-

worten suchte, entstand die Epiklesenfrage. Jetzt mußte es auffallen, daß nach den Einsetzungsworten um die Wandlung gebetet wurde. — Br. will weiter beweisen, die eigentliche Epiklese sei entstanden „ex parallelismo quodam exaggerato inter sacramentum eucharistiae et sacramenta baptismi, confirmationis, extremae unctionis“. Allerdings faßt die alte Kirche jedes Weihegebet als eine „Anrufung“ auf; aber darin liegt doch nichts Übertriebenes. Schließlich stellt Br. die These auf: „Epiclesis stricte dicta . . . velut interpretatio formae essentialis eucharistiae et, ut ita dicam, velut forma sacramenti secundaria explicanda est“; er vergleicht dazu die Überreichung der Instrumente beim Ordo. Bei einem Zurückgehen auf den Geist der altkirchlichen Liturgie ergibt sich aber wohl eine einfachere Lösung. Überhaupt muß die altkirchl. Liturgie aus sich selbst, nicht aus späterer theologischer Spekulation heraus erklärt werden. Sonst unüberwindliche Schwierigkeiten finden dabei eine klare, einfache Erklärung. — Vgl. Nr. 210 und die 1. Miszelle. [64]

L. Beauduin O. S. B., *La concélébration eucharistique* (Quest. Lit. et Paroiss. 7 [1922] 275—285, 8 [1923] 23—34) war im Anfang so allgemein, daß man die Frage stellte, ob es dem Priester erlaubt sei, ohne den Bischof zu zelebrieren. Später fragte man, ob die Konz. erlaubt sei. Die sinkende Scholastik leugnete sogar die Existenz der Konz. im Westen. Schon unter Innozenz I. (402—417) zwang die große Zahl der Gläubigen zum Abgehen von der Konz.; dafür das *fermentum* eingeführt. Am Anfang des 9. Jh. war noch an wenigen Tagen in Rom Konz. Im Ordo XI (vor 1143) und nach Innozenz III. noch bezeugt. Dann verschwindet sie ganz, außer bei der Bischofs- und Priesterweihe, hier aber in einer Form, die der Tradition und dem altröm. Ritus wenig entspricht. Nach Kard. Bona wurden durch die Verbreitung der Bettelorden die Meßstiftungen und dadurch die Messen vermehrt. Der Charakter der Konz. am besten bewahrt in der Ölweihe am Gründonnerstag. [65]

Pl. de Meester O. S. B., *De Concelebratione in Ecclesia Orientali praesertim secundum ritum byzantinum* (Eph. Lit. 37 [1923] 100—110, 145—154, 196—201). Die C. im weitesten Sinne ist jeder gemeinsame Gottesdienst, im engeren S. ist sie z. B. die gemeinsame Spendung eines Sakramentes durch mehrere *ministri*, im engsten die Darbringung des Opfers durch mehrere Priester. Bei der Vesper, dem Begräbnis, der Kirchweihe mehrere Priester tätig. Wie in alter Zeit bei der Taufe, so jetzt noch bei der Wasserweihe an der Epiphanievigil gemeinsame Handlung des Klerus. Von der gemeinsamen Weihe erhielt sich im byz. Ritus nur, daß alle das Evangelienbuch über dem Kopfe des zu weihenden Bischofs halten, im röm. die gleichzeitige Handauflegung aller Priester bei der Priesterweihe (vgl. *Apost. Überl.* Hippolyts; *Statuta Eccl. ant.*). Die hl. Ölung wird in der or. Kirche von wenigstens 7 Priestern erteilt. Die Weihe des Katechumenenöls und des Chrisma von Bischof und Priestern erteilt. Die eigentliche C. war im Abendlande bis um 1400 üblich. Im Orient hat sie sich bis heute erhalten, bes. großartig im byz. Ritus. Ihre Vorzüge sind die Darstellung der Gemeinschaft, der Hierarchie, der Einheit der Kirche. In alter Zeit C. als Zeichen der *communio*; cf. Euseb. HE 5, 24; Innoc. I. an Decentius von Gubbio, *ep.* 25, 3; Gregor. M. *ep.* 8, 34. [66]

P. Bayart, *La Secrète* (Rev. prat. de lit. et de Mus. Sacrée 1922, 321 ff.). Ursprünglich *oratio super oblata*; *secreta*, weil leise gesprochen, oder weil über die *dona secreta* d. h. die ausgewählten Gaben, oder nach der *secretio* = Auswahl. Das leise Aussprechen erst spät, zuerst in Rom und vom 10. Jh. ab überall. Besteht aus Aufforderung, Stillgebet, Abschluß. *Orate fratres* als Aufforderung schon im 9. Jh., das Folgende und die Antwort später. Ist das wahre Opfergebet und schließt mit *Amen*. Das *Dominus uobiscum* eröffnet dann die Eucharistia. [67]

O. Huf S. J., *De h. Communie als Offerspijs. Beschouwingen over de liturgische Communie-opvatting*. Maastricht 1923. Der *Liturgische Studien* des Verfassers (vgl. Jb. I 467) III. Teil. Vier in sich abgeschlossene mehr dogmatische als liturgische — das Missale ist auffallend wenig berücksichtigt — Studien: Die Kommunion ist *conuiuium in quo memoria passionis recolitur, salutaris hostia*. In *Agnus Dei* geht

Verf. zunächst auf die religionsgeschichtl. und atl. Idee der Opferstellvertretung ein, um dann das Meßopfer als stellvertretendes Opfer Christi für die Kirche, die Kommunion als Speise für opferfreudigen Seeleneifer darzutun. In „Von Seelenspeise und Opferspeise“ läßt H. dann auch die beseligenden, verklärenden, göttliches Leben spendenden Seiten der hl. Kommunion zur Geltung kommen. Um wirklich die liturgische Kommunionauffassung allseitig darzustellen, müßte dieser Teil, evtl. im Anschluß an den Mysteriengedanken, noch weiter ausgebaut werden. A. W. [68]

J. Kramp S. J., *Die eucharistische Huldigung in Geschichte und Gegenwart*. St. d. Zeit 53 (1923) 161—176. Die Eucharistie wurde im Altertum vorwiegend als Sache betrachtet. Die Verehrung nur innerhalb der Opferliturgie. Als solche empfing sie keine Huldigung, sondern diente dem Huldigungsakt an den Vater und der Seelennahrung der Opfernden. Seit dem 13. Jh. besondere Berücksichtigung der Person Christi in der Eucharistie. Neue besondere Huldigungsformen. Liebendes Schauen statt verhüllender Ehrfurcht. Diese Wendung wird verstärkt durch die protestantische Leugnung der realen Gegenwart. Die Huldigung der Eucharistie an sich gilt auch heute in der kirchlichen Praxis noch nicht als der eucharistische Gottesdienst schlechthin, im Gegenteil, es beginnt eine ausgleichende Rücklaufbewegung zur alten Auffassung. Der Aufsatz ist reich belegt. A. W. [69]

G. Fornaroli, *L'Eucarestia nel culto e nella devozione della Chiesa* (Riv. Lit. 10 [1923] 102—108, 138—144, 171—177, 193—201, 235—242) handelt über die Kommunion; über das *fermentum*, das in die Titelnkirchen gesandt wurde, die *Sancta*, die von der früheren Messe verwahrt und beim *Pax Domini* in den Kelch gesenkt wurde; als Symbol der Einheit mit der *Pax* verbunden. Im Ordo Rom. I werden zuerst die *Sancta* in den Kelch gelegt mit *Pax Domini* und Friedenskuß, alles ein Symbol der Einheit; außerdem nach der Kommunion des Papstes eine zweite Einsenkung mit der Formel *commixtio et consecratio*, die noch nicht sicher erklärt sei (s. jetzt Andrieu unten Nr. 286). Im heutigen Ritus wird die Brechung vorausgenommen; die beiden Einsenkungen sind zu einer geworden, die von beiden Formeln begleitet ist. F. spricht weiter über die Sorgfalt, mit der die Eucharistie behandelt wurde; über das kostbare Gerät. — Im MA große Hochschätzung des Meßopfers, aber oft abergläubisch übertrieben. Im 12. Jh. beginnt man die Hostie während der Konsekration hochzuhalten, damit das Volk sie sehen könne. Bischöfe und Synoden schrieben dann vor, die Anbetung erst beim Niederlegen auf den Altar zu erweisen. Allmählich geht man dazu über, erst die konsekrierte Hostie zu erheben. So schreibt es Odo von Sully (Bischof von Paris 1196—1202) vor; die Zisterzienser nehmen es 1216 an; am Ende des 13. Jh. ist es allgemein, von Pius V. endgültig festgelegt. Daraus entstand die Anbetung des Sakramentes an sich, die zu der Sakramentsfrömmigkeit, aber auch zu Mißbräuchen führte. Das Sakrament beginnt in den 2 letzten Jh. des MA unabhängig von der Messe verehrt zu werden. Urban IV. schrieb 1264 die allgemeine Feier des Fronleichnamfestes vor; durch Clemens V. und bes. Joh. XXII. setzte sie sich allgemein durch, ebenso die Prozession. Entstehung der Exposition, des 40stündigen Gebetes, des Segens mit dem hl. Sakrament. [70]

J. Burel, *Le jeûne eucharistique* (La vie et les arts lit. 9 [1922/23] 301—310) gibt darüber *Notes d'histoire*. Das Fasten der eleusinischen Mysteren vor dem Trinken des Kykeon ist nach B. nur eine Nachahmung des Mythos. Aber der Mythos spiegelt ja nur den Kultbrauch. Richtiger sagt daher der von B. abgewiesene Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek religion* 157: „The preliminary fast before the eating of sacred things is common to most primitive peoples: it is the simplest negative form of purification.“ — Tertull., *ad uxor.* II 5 bezeugt das euch. Fasten; *de orat.* 19 zeigt nach B., que la réception de la s. Eucharistie les jours de station n'était pas considérée comme une rupture du jeûne; aber T. bekämpft ja gerade die Ansicht der *plerique*, *quod statio soluenda sit accepto corpore domini*. Das Konzil von Hippo (393) can. 32 bestimmt, daß man fasten müsse mit Ausnahme der *Coena Domini*, an der man zur Non vor der Messe essen konnte. Die donatistische *Passio*

Marculi († 347) bezeugt ebenfalls das Fasten vor der Messe. Ebenso die *Canones Hippol.* 150—2. *Timotheos* von Alex. (seit 381) ordnete in der 16. Frage und Antwort seiner *Kanon. Antworten* an, man dürfe kommunizieren, auch wenn man aus Versehen etwas Wasser verschluckt habe. Sein Nachfolger *Theophilus* erlaubte, wenn die *Vigil* von *Epiphanie* auf einen Sonntag fiel, einige Datteln vor der Nachmittagsmesse. In Ägypten aß man nach *Sokr.*, KG V 22 und *Sozom.* KG VII 19 am Samstag vor den *Mysterien*. Das Konzil von *Dovin* in *Armenien* (527) verbietet jedes Essen vor der *Kommunion*. In *Spanien* wurde als *priscillianistisch* die Praxis bekämpft, *Totenmessen* gleich nach dem Tode zu halten, auch wenn man nicht nüchtern war. Das Konzil von *Auxerre* (578) verlangt auch vom *Diakon* und *Subdiakon* *Nüchternheit*. Das von *Toledo* (646) schreibt vor, daß, wenn ein *Priester krank* wird, nur ein nüchterner die Messe fortsetzen darf. Für *Gregor* von *Tours*, *De gloria martyrum* I 87 scheint der *Hahnenschrei* der Anfang der *N.* zu sein; ebenso bestimmt das Konzil von *Seligenstadt* 1022. Das *Trullanum* (692) verwirft die Sitte, am *Gründonnerstag* nach einem Mahle zu kommunizieren. Im *Abendland* bleibt das Gebot das ganze *MA* hindurch durchaus gleichmäßig. Der *Kan.* 33 des Konzils von *Paris* (829) dehnt es auf den *Spender* der *Taufe* und auf den *Empfang* und die *Spende* der *Firmung* aus; das Konz. von *Mainz* (1049) auf die *Erteilung* der *Weihen*; das von *Rouen* (1072) auf alle *Sakramente* für *Spender* und *Empfänger* (ausgenommen *Notfälle*). Das Konz. von *Trier* (1227) verordnet im *Kan.* 3, daß bei *Bination* die *Ablution* der 1. Messe von einem *Nüchternen* getrunken werde. Das Konz. von *Konstanz* bestimmt am 15. VI. 1415 in der 13. Sitzung die *Nüchternheit* außer *in casu infirmitatis* oder *alterius necessitatis*, der von dem *Kirchenrecht* zugelassen sein muß. Manche gestatteten eine *Medizin*. Fürsten oder *Missionäre* von Päpsten dispensiert aus *Gesundheitsgründen*. Die *Dispens* *Benedikts XIV.* für *Jakob III. Stuart* (1756) stellt einen ganzen *Traktat* dar; nur der *Papst* könne dispensieren. — *P. Bayart* stellt ebd. 321—323 die *Legislation actuelle* zusammen; verhältnismäßig leichter als früher wird *Dispens* erteilt. [71]

W. Lockton, *The treatment of the Remains at the Eucharist after Holy Communion* (Cambridge 1920). *Kap. I* handelt über die *Early Evidence*. Die Zeugnisse der ersten 4 Jh. sind selten und sprechen nur von der *Vorsicht* beim *Empfange* der *Kommunion*. Die häusliche Aufbewahrung ist nur kurz gestreift. *R. H. Connolly* (*J. th. stud.* 24 [1922/23] 199) rät, wenigstens die ältesten Zeugnisse zu nennen: *Tertull.*, *De orat.* 19, *Ad ux.* II 5; *Cypr.*, *De lapsis* 26; *De spectac.* 5; *Euseb.*, *H E.* VI 44. Die 2 nächsten *Kap.* handeln über die *Praxis* im *MA* in *Ost* und *West*. 4—6 über die *Sancta*, das *Fermentum*, den auf dem *Altar* gelassenen Teil und die *Verwahrung* der *Eucharistie* vom *Gründonnerstag* für den *Karfreitag*. 7: *Later days in the West*. 8 und 9 über die *Ablutionen*, bes. in *Britannien*. Nach 3 *Kap.* über die *Vorschriften* der engl. und schott. reform. Bücher folgt 13: *The Worship of the Lamb* d. h. des *Sakramentes*. [72]

E. Flicoteaux O. S. B., *La Liturgie. — Louange et oblation* (La Vie Spir. 7 [1922/3] 495—508, 591—604). In feinsinniger Weise wird der gedankliche Zusammenhang des *Offertoriumsgesanges* mit dem *Evangelium* — das *Offertorium* als Antwort der Kirche auf die Lehren Christi im *Evangelium* — an einer Reihe von Beispielen aus den Messen der *Quadragesima* dargelegt, unter Berücksichtigung auch der alten *Offertoriumverse* und der *Choralmelodien*. Eindringlich wird zugleich auf die freie, ganz dem Geiste der Liebe entspringende Art des liturgischen Gebetes der Kirche hingewiesen. *U. B.* [73]

E. Przywara S. J., *Kirchenjahr. Die christliche Spannungseinheit* (Freib. i. Br. 1923). Geistreiche, etwas dithyrambisch klingende Gedanken im Anschluß an die Teile des *Kirchenjahres* und lit. Texte. Vom eigentlichen Leben im *Mysterium* der *Liturgie* wird nicht gesprochen; die Texte werden sehr frei zusammengestellt und ausgedeutet; die Übersetzung ist mehrfach sehr frei oder ungenau (*z. B.* S. 9, 21, 26, 43, 46, 52). S. 46 *tranquillus* (ursprünglich: *tranquillus*) bedeutet: gnädig. S. 9: Röm. 8, 23 heißt es *primitias spiritus habentes!* [74]

E. Artner, *Az Egyhazi Évnek* (Budapest 1923). Beschreibung und Erklärung des Kirchenjahres für Gebildete mit besonderer Berücksichtigung ungarischer Verhältnisse. Gute Zusammenfassung ausländischer Autoren, nicht originell, aber das einzige Ungarn berücksichtigende Buch über das Kirchenjahr.

F. X. Szunyogh O. S. B. [75]
R. Schulze, *Die christlichen Feste in ihrer mystischen Bedeutung* (Lpz. 1922). Theosophische Umdeutung und vollständige Verflüchtigung der christl. Liturgie. [76]

H. Dumaine O. S. B., *Le Dimanche chrétien, ses origines, ses principaux caractères* (Brüssel 1923). Eine erweiterte Ausgabe von Aufsätzen in *La vie et les arts lit.* Dez. 1920, Jan. und Febr. 1921. Behandelt die Frage theologisch und liturgiegeschichtlich. Dabei auch Abschnitte über die jüd., röm., christl. Woche, über die verschiedenen Zeiteinteilungen; ferner Bibliographie und Noten. [77]

F. G. Holweck, *Liturgical Flowers on altar of Christ and His Virgin Mother* (The Eccles. Rev. 68 [1923] 467—478). Der Verf. des bekannten Werkes *Fasti Mariani sive Calendarium Festorum S. Mariae Virginis* (Freib. 1892) hat seine diesbezüglichen Studien fortgesetzt und bietet in dem Artikel einige Resultate; spricht zunächst von den Festen des Herrn, von denen Ostern mit dem Gedächtnis des Leidens als Vorbereitung und Pfingsten als Abschluß in die apost. Zeit zurückreichen, während Ascensio, Epiphanie, Weihnachten späteren Ursprungs sind. Das Festum Inventionis S. Crucis mag in Spanien entstanden sein, wenigstens findet es sich zuerst im Lectionarium von Silos v. 650. Das Fest. Exaltationis S. Crucis entstand in Jerusalem nach der Weihe der Grabeskirche im J. 335 und kam im 8. Jh. ins Abendland. Die Passionsofficien, die bis zum Jahre 1914 an den Feiertagen der Fastenzeit gebetet wurden, kamen erst im 18. Jh. in Frankreich auf; 1794 approbierte sie die Ritenkongregation für Portugal; die Passionsofficien im Appendix des römischen Breviers wurde 1830 den Redemptoristen und Passionisten bewilligt.

Die Mutterwürde der seligsten Jungfrau feiert die syrisch-griech. Kirche am 26. Dezember, die römische am 1. Januar, in Palästina wurde sie am 15. August gefeiert; die Statio war in einer Kirche bei Bethlehem, die nach dem Konzil von Ephesus gebaut worden war. Die Assumptio feierten die Syrer am 15. Aug., die Ägypter am 15. (21.) Januar, die gallische Kirche am 18. Januar; die röm. Kirche erhielt das Fest durch die byzantinische Kolonie der regio Palatina. Orientalischen Ursprungs sind die Feste nativitatit et praesentationis Mariae; dagegen ist das Fest der Immaculata Conceptio im Okzident entstanden in England, wo es um 1030 von angelsächsischen Mönchen, wahrscheinlich in Winchester zuerst begangen wurde. Das Festum Visitationis B. M. V. geht vielleicht auf den hl. Bonaventura (1263) zurück. Die Zahl der Marienfeste ist besonders durch die Reform Pius' V. eingeschränkt worden.

Die Feste feiern Maria als Spenderin der Gnade, z. B. Festum B. Mariae Virginis Advocatae Peccatorum (1. Sonntag im Oktober), B. Mariae de bona spe (3. Sonntag im November), de bono succursu (3. September). Die verschiedenen Titel der lauretanischen Litanei z. B. Mater admirabilis (20. Okt.), amabilis (2. Sonntag nach Ostern), Mater Salvatoris (3. Oktober). Andere Feste beziehen sich auf wunderbare Erscheinungen der Mutter Gottes; dazu kommen die vielen lokalen Feste, die an Wallfahrtsorten oder in einzelnen Diözesen gefeiert werden. **H. H.** [78]

M. Jugie, *La première fête mariale en Orient et en Occident, l'Avent primitif*. Echos d'Or. 26 (1923) 129—152. An der Hand der älteren homilet. Literatur des Orients wird zunächst für diesen das Bestehen einer schon vorephesinischen Gedächtnisfeier der Muttergottes nachgewiesen, die insbesondere an das Geheimnis der Verkündigung angeknüpft habe, auf den Sonntag vor Weihnachten gefallen und mindestens im Hauran das Seitenstück einer am vorangehenden Sonntag begangenen entsprechenden Feier zu Ehren des Täufers gewesen sei. Die nämliche Sonntagsfeier des Gedächtnisses der allerseligsten Jungfrau soll in Spanien das Toledaner Konzil vom J. 656 im Auge haben, während für Ravenna sogar die Doppelfeier zu Ehren des Täufers und der Gottesmutter durch Predigten des Petros Chrysologos bezeugt werde. Im

ambrosianischen Ritus soll die erstere noch heute in dem eigentümlichen, die Züge eines Marienfestes annehmenden Charakter seines letzten Adventsonntages fortleben, und selbst für das Rom des 5. Jh. soll ihre Existenz durch einen Brief Leos d. Gr. wahrscheinlich gemacht werden. In der Tat handelt es sich im Orient und in Ravenna offenbar um die auf syrischem Boden durch älteste oder doch altertümliche Urkunden des jakobitischen Ritus und in künstlerischem Reflex der Liturgie durch den Miniaturenschmuck des Rabbulakodex und die vorderen Bilderblätter des Etschiazinevangeliiars belegbare Zweizahl von Sonntagen der Verkündigung an Zacharias und Maria. Dagegen dürfte für Rom eine wirklich überzeugende Kraft die Stelle des Leobriefes doch keinesfalls haben und auch die spanische Mariä-Verkündigungsfeier vor Weihnachten nicht notwendig mit der orientalisch-ravennatischen Doppelfeier in Zusammenhang zu bringen sein. Jedenfalls nicht bestanden hat die letztere bzw. irgendein vor Weihnachten einfallendes Marienfest zu Antiocheia zur Zeit des Severus. Denn die beiden Homilien des großen Monophysiten auf die *μνήμη τῆς ἁγίας Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας*, die J. irrümlich auf ein solches Fest bezieht, sind nach Epiphanie, ja sogar erst nach dem auf den 24. Januar fallenden Feste des hl. Bobylas gehalten, so daß noch weit eher eine Identifizierung mit der *ὑπανάντη*-Feier des 2. Febr. sich nahelegen könnte.

A. B. [78a

St. v. Dunin-Borkowski S. J., *Zur marianischen Liturgie* (St. d. Z. 53 [1923] 290—295). Systematischer Überblick über die Texte der bekanntesten Muttergottesmessen. Sie zeigen, wie die kirchliche Marienverehrung für tiefes Empfinden monumentale Formen findet.

G. G. [79

Ild. Herwegen O. S. B., *Rex pacificus* (Seele 4 [1922] 364—369) charakterisiert die Antiphonen des römischen Weihnachtsoffiziums. Die 1. Vesper ist aus augustinisher Gedankenwelt empfunden, die die Beiworte, mit denen Rom Augustus als Friedenskaiser rühmt, auf Christus überträgt. Die Texte lassen an die karolingische Renaissance denken. Karl dem Großen wurde als *Rex pacificus* gehuldigt. Die Laudesgesänge betrachten mehr das geschichtliche Ereignis der Geburt nach der idyllischen Seite. Die 2. Vesper ist von altchristlicher Sehnsucht nach der Parusie getragen. [80

E. Flicoteaux O. S. B., *Le mystère de Noël* (La Vie Spir. 7 [1922/23] 282—304) bietet eine meist auf der Väterexegese fußende, anregende Auslegung der Gesangstexte der *missa in nocte*, vorwiegend unter theologisch-dogmatischer Einstellung auf den „Festgedanken“. Zu 288 ff.: Das häufig vorkommende *hodie* bezeichnet wohl eher den realen Gegenwartsgehalt des Mysteriums als den Tag des historischen Ereignisses.

U. B. [81

D. Buennner O. S. B., *Les origines de Noël et de l'Epiphanie* (La vie et les arts lit. ■ [1922/23] 114—118) gibt einige Notizen darüber. Clemens Al. Strom. I § 146 steht nur, daß die Basilidianer den Tauftag Christi feiern, und zwar am 15. Tybi = 10. Jan. (nur *twés* am 11. T. = 6. J.); die Angaben des Verf. sind falsch. Ebenso ist es unverständlich, wie Hieronymus um die Mitte des 5. Jh. Juvenalis zur Aufnahme des Weihnachtsfestes bewegen konnte. [82

Nicolas de Tolosa O. M. Cap., *La Epifania, Los Magos de Oriente* (Estudios Franciscans 29 [1923] 9—31) (vgl. Jb. 1 Nr. 38). Spricht über die verschiedenen Geheimnisse, die an Epiphanie gefeiert wurden. Maximus v. Turin (um 450) feiert in seinen 12 Festhomilien fast ausschließlich die Anbetung der Weisen, in der 7. erwähnt er auch die Taufe Christi und das Wunder zu Kana, jedoch mit der Bemerkung: *sed quid potissimum hoc factum sit die, nouerit ipse qui fecit*; dagegen handeln die 4 sermones (Echtheit nicht unbestritten) nur von der Taufe mit leiser Anspielung auf das Wunder zu Kana. Zur Zeit des hl. Augustinus feierte die afrikanische Kirche am 6. Jan. nur die *adoratio Magorum*, ebenso die römische, wie sich aus den sermones Leos d. Gr. ergibt. Derselbe Papst schrieb an die Bischöfe Siziliens (ep. 16. Migne PL 54, 701), nicht an Epiphanie zu taufen; Rom wollte eben nicht von dem alten Brauch, dementsprechend die feierliche Taufe nur an Ostern und Pfingsten gespendet wurde, abgehen. Daher kam es, daß in der liturgischen Feier des Epiphaniestes im Okzident die Erinnerung an die Taufe Christi zurücktrat. Nach einer Er-

klärung der evangelischen Geschichte kommt Verf. auf die lit. Dramen zu sprechen, deren Blütezeit in das 11.—13. Jh. fällt. Seit dem 12. Jh. figuriert im Weihnachtszyklus eine Darstellung der *adoratio Magorum*. Zitiert Johannes v. Avranches, Erzbb. von Rouen († 1178), *Liber de Ecclesiasticis Officiis* (Migne PL 147, 135 ff.). Aus Frankreich brachten Mönche von Cluny die liturgischen Dramen nach Spanien; aus dem Ende des 12. Jh. ist auch ein Auto de los Reyes Magos in spanischer Sprache erhalten, das für die Kirche von Toledo bestimmt war.

H. H. [83 X., *L'Epifania del Signore (dai sermoni di S. Leone Magno)* (Riv. Lit. 10 [1923] 1—9) macht darauf aufmerksam, daß der Charakter der römischen Epiphanieliturgie, die fast nur die Anbetung der Weisen und die Berufung der Heiden in Betracht zieht, durch die Reden Leos d. Gr. bestätigt wird. *Lo spirito della Quaresima* (ebenso) (ebda 65—74). Die Quadragesima ist reinigende Vorbereitung auf Ostern, Zeit größerer Kämpfe, besonderer Reinheit und Buße, des Almosens, des Verzeihens. *Paschale sacramentum* (ebenso) (ebda 97—101). L. stellt in seinen Osterpredigten das P. s. dar als Sterben, Auferstehen, neues Leben mit Christus. *Ascensione e Pentecoste* (ebenso) (ebda 129—134). Auch hier volle Übereinstimmung zwischen Leo und der röm. Lit.: Himmelfahrt ist der endgültige Triumph der Menschheit Jesu, Beweis seiner Auferstehung, Grundlage des Glaubens an die Gottheit Christi und an unsere Auferstehung; Pfingsten Verkündigung unseres Gesetzes, Quell aller Gnade durch den Hl. Geist, der in besonderem Maße im N. Bund ausgegossen wurde. *Solennità dei ss Pietro et Paolo* (ebenso) (ebda 161—166). [84—87]

P. Parsch, *Aus Brevier und Meßbuch. Liturgische Perlen für das Volk*. 2. Bd. *Die Trilogie der Karwoche*; 3. Bd. *Die Liturgie des Osterfestes*; 4. Bd. *Die Liturgie des Fronleichnamfestes* (München 1923). Ein neuer selbständiger Versuch, weitere Kreise in das Gebetsleben der Kirche einzuführen und ihnen vor allem jene Schätze zu erschließen, die im kirchlichen Stundengebet verborgen liegen. P. erstrebt durch seine Sammlung „eine praktische Einführung“ der Laien ins Brevier. In 9 Bändchen will er ihnen „das Schönste und Bekannteste aus der kirchlichen Liturgie“ vorführen, um dann im 10. Bändchen eine abschließende systematische Würdigung des Breviergebetes zu geben. Die Auswahl erstreckt sich auf einige Haupttage des Kirchenjahres: Weihnachten, Kartage, Ostern und Fronleichnam, bietet Laudes und Komplet als Morgen- und Abendgebet, das marianische und das Totenoffizium (mit Rücksicht auf ihren weitverbreiteten Gebrauch), das Kirchweihfest und ein Adventbüchlein. Man mag bedauern, daß nicht die große Linie des Kirchenjahres, etwa durch ein Epiphanie-, Fasten- und Pfingstbändchen, stärker in den Vordergrund gerückt wurde. Ob es auch nicht einheitlicher gewesen wäre, Laudes und Vesper oder Prim und Komplet als Morgen- und Abendgebet zusammenzustellen? Bisher liegen die ersten 4 Bändchen vor. Der Verf. ist mit großer Liebe und Sorgfalt zu Werke gegangen. Durch formschöne, gebetswarme Übersetzung, übersichtlichen, in Gruppen zusammenschließenden Druck, Angabe der Themen und Einteilung am Rande, eingestreute Hinweise sucht er beim Beten den Text sich selbst erklären zu lassen, fügt dann aber noch in einem Anhang eingehende Erläuterungen der einzelnen Gebetstexte hinzu. Der Verzicht auf eine vorausgehende allgemeine Einführung in den Geist des liturgischen Gebetes, wie die „*Ecclesia orans*“ erstrebt, nötigt ihn zu breiterer Darlegung und häufigen Wiederholungen. Bei seinem Bemühen, alle Unklarheiten zu beseitigen, scheint er uns aber doch zu sehr ins einzelne sich verloren zu haben und mancherorts stark subjektiv in Ausdeutung und Anwendung geworden zu sein. Überhaupt tritt u. E. vor allem in der *Trilogie der Karwoche* und in der *Liturgie des Osterfestes* die geschichtliche Betrachtung der Vorgänge zu sehr in den Vordergrund, während die eigentlich liturgische Einstellung vom Standpunkt des Mysteriums aus, die doch gerade im Ostererlebnis der Neugetauften der Osterliturgie ihr eigentümliches Gepräge gibt, fast ganz vermißt wird. Auf eine zu einseitige Betonung des unmittelbar geschichtlich Gegebenen mag es auch zurückzuführen sein, daß P. die Laudes der Kartage als eine gewisse Störung im harmonischen Zusammenklang der Trilogie empfindet (9). Vom Blickpunkt des

Mysteriums aus steht in der Karwoche das ganze Erlösungswerk, das „Ostern des Leidens und das Ostern der Auferstehung“, im Mittelpunkt der liturgischen Feier. Die Laudes klingen im Gegensatz zu den Metten stärker das Auferstehungsmotiv an. Das Fronleichnamsbändchen ist wohl am besten durchgearbeitet. Daß der Verfasser in ihm einzelne Psalmverse, die in keiner unmittelbaren Beziehung zum Festgedanken stehen, vollkommen unterdrückt, scheint uns zu weit zu gehen. A. Stock O. S. B. [88]

J. Kramp S. J., *Vom Sinn und Geist der Karwoche* (Freib. i. Br. 1923). Im wesentlichen eine Sonderausgabe aus dem größeren Werke „Meßliturgie und Gottesreich“ (3^{—5} 1922); jedoch wird der Palmsonntag eingehender gewürdigt. Bietet eine einheitliche und tiefgehende Erklärung der Karwoche und des Ostersonntags; historische Bemerkungen erwecken mehrmals Bedenken. Im ganzen eine treffliche Einführung in die Kartage. [89]

J. M. Hanssens S. J., *La date Pascale et sa réforme* (Eph. lit. 36 [1922] 291—295, 338—348, 456—467) weist u. a. hin auf die enge Verbindung zwischen Sonntag und Ostertag. Sie offenbart sich im Osterfeststreit des 2. Jh., der sich nur um den Tag der Begehung drehte. Der Sonntag ist der Tag der Auferstehung; ein eigentliches Osterfest ist bezeugt erst von der Mitte des 2. Jh. an und war zunächst nicht wesentlich von den andern Sonntagen unterschieden; Ostervigil und Sonntagsvigil sind im Grunde gleich. Dann Bemerkungen über den religiösen Charakter der Woche bei Juden und Christen; eine Osterreform würde Ostern vom wahren Sonntag trennen. Sie würde ferner die symbolische Beziehung zwischen jüd. und christl. Pascha vernichten und den *computus paschalis*, die Arbeit von 16 Jahrhunderten, von der H. eine kurze Geschichte gibt, überflüssig machen. [90]

F. Cabrol O. S. B., *L'aspersion de l'eau bénite au Temps pascal et l'antienne „Vidi aquam“* (La vie et les arts lit. 9 [1923] 251—257). Deutet auf die Taufe hin. Die Antiphon wurde mit dem 5. Vesperpsalm *In exitu* bei dem Vespertagesdienst von Ostern am Taufbrunnen gesungen. [91]

H. Bévenot, *Ehemalige Osterberechnung im Kloster Weingarten* (Ben. Mon. 5 [1923] 223 ff.) erklärt im Anschluß an eine im Kreuzgang des Klosters an die Wand gemalte „Ostertafel“ (abgebildet S. 230) die Berechnung des Kalenders durch Gregor XIII. (bzw. den Prof. Luigi Lilio Ghiraldi = Lilius) und die Art und Weise, heute noch die verschiedenen veränderlichen Feste zu bestimmen. S. 274 f. *Alte und neue Kalenderfragen* spricht B. über die neueren Bemühungen, das Osterdatum festzulegen, besonders über das Buch von M. A. Philip, *The Calendar. Its history, structure and improvement*. Cambridge 1921. A. M. [92]

J. Kramp S. J., *Meßliturgie und Gottesreich. Darlegung und Erklärung der kirchlichen Meßformulare. II. (Schluß-)Teil. Von Ostermontag bis letzten Sonntag nach Pfingsten*. 3.—5. Aufl. (Eccles. or. 8 Freib. i. Br. 1923). Unter den knappen geschichtlichen Vorbemerkungen ist besonders die Behandlung der Messen nach Pf. S. 143 ff. hervorzuheben. Die Osterzeit S. 1 könnte wohl noch mehr in ihrer Einheitlichkeit betont werden; es ist die eine *Pentecoste*. Die Erklärung ist ansprechend und praktisch; es könnte vielleicht noch mehr auf die künstlerische Freiheit Rücksicht genommen und eher nur eine Anleitung gegeben werden, der gemäß jeder Benutzer des Meßformulars sich seine Anwendung selbst macht. Doch stellt das Buch einen großen Fortschritt gegenüber den früheren Systematisierungen dar. — Daß früher Martyrerfeste nur in der Osterzeit gefeiert wurden (S. 31), stimmt nicht. „Silvia“ (76) heißt mit ihrem wirklichen Namen Aetheria. [93]

H. Rabotin, *Les Quatre-Temps* (La vie et les arts lit. 8 [1921/22] 491—497, 9 [1922/23] 58—63) gibt kurz die Geschichte der Quatember und die Ansichten über ihre Entstehung: Duchesne, Morin, Fischer; letztere wird gebilligt und ergänzt. Allmähliche Ausbreitung von Rom aus, feste Datierung durch Gregor VII. 1078. Ältestes Element ist die Samstags- oder vielmehr Sonntagsmesse mit der Vigil; „12 Lektionen“ wohl, weil die Lesungen griechisch und lateinisch gelesen wurden. Die Lesung aus Daniel leitet nur die sog. *benedictio* ein, die in Gallien in allen Messen außerhalb der Fastenzeit nach der 2. Lesung gesungen wurde. Die gallischen Bischöfe hielten diesen

populären Gesang etwa im 6. Jh. für die Samstagsweihemessen fest; so kam er nach Rom. Die Mittwochsmesse zeigt durch die 2 Lesungen noch ihren alten Charakter; am jüngsten ist die Freitagsmesse. Das Kirchenjahr übte großen Einfluß auf die Quatembermessen. Die Erntegedanken sind am meisten noch in den Lesungen erhalten. Die Quatemberliteratur zeigt keine innere Einheit. [94]

M. Righetti, *De Festo Assumptionis Beatae Mariae Virginis* (Eph. lit. 36 [1922] 351—359). In dem apokryphen *Transitus Mariae* (um 400) erste Erwähnung eines Marienfestes am 15. Aug. Im *Rituale Armenorum* am 15. August die Rubrik: *Dies XV augusti est dies Mariae Matris Dei*. Dabei die Perikopen, die mit einer Ausnahme nicht auf die *dormitio* hinweisen; dazu stimmt die Predigt des Proklos vom (wahrsch.) 15. Aug. 429 (Migne PG 65, 679). Am Anfang des 6. Jh. wird das Fest in Palästina und Syrien zum Todesgedächtnis Mariens. Um 559 geht das syrische Fest vom 25. Jan. ins Abendland (Tours) über als Fest der *maternitas B. M. V.* und wird in Gallien am 18. Jan. gefeiert. Das Sacr. Bob. (7. Jh.) hat 2 Messen, eine *in Mariae solemnitate*, die andere in *assumptione S. Mariae*. Im Miss. gothico-gallicanum ist nur die 2. geblieben. Das röm. Fest vom 15. Aug. (wohl 6. Jh.) enthält außer dem gallikan. Titel nichts von der *assumptio*; im 7. Jh. tritt an seine Stelle unter byz. Einfluß der *Natalis S. Mariae*. Sergius I. (687—701) fügt die Litanei bei. Die jetzige Messe ist etwa im 11. Jh. zusammengesetzt. In Spanien das Fest im 7. Jh. bezeugt, wohl aus Byzanz, weil am 15. Aug. Am Ende des 8. Jh. hatte es noch eine doppelte Vigil; bald darauf erhielt es die Oktav. Bei der Prozession wurde die *icon acheropita* des Salvators vom Lateran nach Maria Maggiore getragen; vgl. die Beschreibung im ordo XI; 1566 von Pius V. abgeschafft. Besonders im Norden an diesem Tage Kräuterweihe. [95]

I. Schuster O. S. B., I „*Natalitia Martyrum*“ nell' *Antica Tradizione Liturgica Romana* (Riv. Lit. 10 [1923] 42—50, 75—85, 109—118) bringt zunächst einige Zeugnisse für das *sacrificium pro dormitione*, das (alljährlich) für die Martyrer und die Toten überhaupt dargebracht wurde (Ignat. ad Rom. 3 ist jedoch anders zu erklären). Der Martyrerkult wie überhaupt der Totenritus ist anfangs sehr dem antiken Totenkult verwandt: Totenmahl, Ausgießen von wohlriechenden Essenzen, Libationen am Grabe. In der Basilica Apostolorum ad catacumbas häufig die *refrigeria* erwähnt. Ein Graffito aus dem Coemeterium Priscillae v. J. 373 sagt: *ad calice benimus*. Blumen wurden aufs Grab gestreut, wohlriechende Stoffe manchmal durch eine Röhre auf die Leiche gegossen (Beispiel in der Basilica Apostolorum); vgl. Prudent. *Cath.* 10. Das führte zu Mißbräuchen. Die Martyrer werden angerufen, als *domni, beati, sancti* bezeichnet; man sucht Gräber *intra limina sanctorum*. Toten- und Martyrergedächtnis sind anfangs nahe miteinander verwandt. Stellen wie die S. 49 angeführte Oration des Leonianum sind nicht durch die *uindicatio*, sondern nach Jb. f. Lit.-wiss. II (1922) 36 zu erklären. Das Jahrgedächtnis wird gefeiert mit Messe und Vigil; der Kult ist anfangs rein lokal. Es bilden sich christliche *fasti* nach Vorbild der heidnischen Festkalender. Erhalten ist das Feriale Filocalianum mit den *natalicia martyrum* und den *depositiones episcoporum* von 255—354 (336). Seine Lücken werden ergänzt durch Inschriften und Graffiti. Öllampen an den Gräbern. Messe auf der *mensa* der Martyrer. Die von feindlicher Hand zerstörten Katakomben wurden immer wieder von den Päpsten erneuert, der Kult einigermaßen aufrecht-erhalten; Paul I., Paschalis I. und Leo IV. übertragen die Reliquien in die Stadt. Durch die Verbreitung von Reliquien verlor der Kult seinen lokalen Charakter. Gregor III. baute in St. Peter ein *heroon* zu Ehren aller Martyrer und legte darin viele Reliquien nieder. Sch. erklärt den betr. Text des L. pontif. so, daß täglich in der dort gehaltenen Messe im Kanon die Heiligen erwähnt wurden, die an dem Tage irgendwo gefeiert wurden, und daß außerdem eine Reihe von *natalicia* gehalten wurden von solchen Heiligen, deren Reliquien in dem Oratorium waren. Hadrian I. *passiones sanctorum* (bis dahin nur in den Kirchen und tituli der betr. Heiligen gelesen) *in ecclesia sancti Petri legendas esse constituit* (Ordo Rom., Tommasi-Vezzosi IV 325). Damit wurden die Martyrerfeste Feste der ganzen Stadt Rom. Die

röm. Kalendarien beschränken sich bis ins 13. Jh. auf die eigentlich röm. Feste; diese werden noch in den Titelbasiliken gefeiert. Erst im 14. u. 15. Jh. wird die röm. Liturgie unter dem Einflusse des von den Mendikanten gepflegten Universalismus ihres lokalen Charakters entkleidet; die neuen Orden sind international, „eine zahlreiche geistliche Kriegsschar, mit einheitlicher, zentralisierter Leitung, um so direkt von der Zentralgewalt, nämlich der päpstlichen Kurie, abhängig sein zu können“. Sie sprengen die bisherige Dezentralisation, sind auf keinen bestimmten titulus verpflichtet (anstatt *ad titulum Eusebii* oder dgl. *ad t. paupertatis* geweiht) und stellen dar „das fliegende Geschwader unter dem unmittelbaren Befehle der Zentralgewalt, des *minister generalis* und des Papstes“. Sie nahmen gleich das *Breviarium Curiae Papalis* an, änderten auch sonst die Liturgie und das Kalendarium, in das sie eine große Schar von Heiligen aufnahmen. Vgl. Radulph von Rivo, *De canonum observantia*. [96]

X., *Natalis papae* (dai sermoni di S. Leone Magno) (Riv. lit. 10 [1923] 33—41) stellt nach Leo M. den N. p. dar als Feier des allgemeinen Priestertums der Kirche, des hierarchischen Priestertums, des hl. Petrus als obersten Hirten. [97]

P. Galtier S. J., *Christ et Chrétien* (Rev. d'Ascét. et de Myst. 4 [1923] 3—12) behandelt nach den Vätern die Beziehung dieser Wörter zu der nach der Taufe stattfindenden Salbung; N. 1 macht aufmerksam auf den Unterschied zwischen Kyrrilos von Jerusalem, der diese Salbung als „Firmung“ hinstellt, und der abendländischen Praxis, die zwischen der Salbung gleich nach der Taufe und der „Firmung“ scheidet. [98]

F. J. Peters, *Der Kölner Trauungsritus. Geschichtlich-liturgische Skizze* (Kölner Seelsorgeblätter 1 [1923] 95—98). Die Segnungen über beide Nupturienten. Römischer Brautsegner erst im Missale von 1756, und zwar zu dem alten. A. W. [99]

Agustin del Pozo O. S. B., *La oración liturgica por los enfermos. Anotaciones al ritual y al misal* (Bilbao 1922). Kurze Erklärung der liturgischen Gebete des Missale u. Rituale für die Kranken und Sterbenden. H. H. [100]

P. de Puniet O. S. B., *Pour nos chers défunts* (La vie et les arts lit. 9 [1922/23] 10—18) gibt auch historische Notizen und Texte zur Entwicklung des Totengebets, bes. in Gallien. [101]

C. R. Pasté, *Credo carnis resurrectionem* (La scuola cattolica S. 5 Vol. 22 [1922] 425—438). Die Totenlit. betrachtet den Tod als Anfang eines besseren Lebens und bringt besonders die Auferstehungshoffnung zum Ausdruck. Beleuchtet diesen Gedanken durch einen Vergleich mit den Riten und Gebräuchen der alten Völker, einschließlich der Juden, beim Tode und Begräbnis, die mehr die Trauer zum Ausdruck bringen. Spricht auch von den Totenmahlen (agapi funerarie), die allmählich von der Kirche verboten wurden, weil sie ausarteten, von dem Totenkult bei Griechen und Römern, bes. von der Apotheose der Kaiser. Diese Abirrungen fehlen in der christl. Kirche, die festhält am Credo carnis resurrectionem. H. H. [102]

J. de Puniet O. S. B., *Les mandataires de l'Eglise pour la louange liturgique* (La Vie Spir. 7 [1922/23] 377—384) zeigt in kurzem geschichtl. Überblick, wie das feierliche Chorgebet (und auch das „private“ Breviergebet) der Kleriker, Mönche und Nonnen eine Stellvertretung der ganzen Kirche wurde und ist. A. W. [103]

X., *Altchristliche Gebete*. Mainz 1922. Enthält in guten Übertragungen Gebete aus der Urzeit des Christentums, nach alten (morgenländischen) Liturgien und Privatgebete von Märtyrern, in denen noch liturgischer Gebetsgeist weht. A. W. [104]

J. Weiger, *Der Charakter der altchristlichen Gebete*. Seele 5 (1923) 145—148. Das Erscheinen des vorstehend angezeigten Werkes ließ W. seine feinsinnige Studie schreiben. Im altchristl. Gebet hat der Beter Distanz zum heiligen Gott, trotz des Bewußtseins seiner Menschenfreundlichkeit. Es ist Gemeinschaftsgebet, und ihm eignet männlich-keusche Zurückhaltung im Ausdruck religiöser Gefühle; es unterstreicht die Affekte nicht. Weil die Vorstellung, als ob zwischen Gott und den Dingen ein wesensnotwendiger Zusammenhang bestehe, abzuwehren war, ist ein Hauptthema

die Schöpfung; von Gottvereinigung sprechen die alten Gebete weniger. Wirkliches Vertrauen auf Gott den Vater trotz Sündenbewußtsein. Die Alten beteten metaphysisch, weniger psychologisch. Ihr Gebet hat weniger Stimmung als Gedanken.

A. W. [105]

K. Kastner, Praktischer Brevierkommentar. I (Ordinarium Diuini Officii — Psalterium Breuiarii Romani — Proprium de Tempore) Breslau 1923. Berücksichtigt in der Art eines Schulkommentars besonders die sprachliche Seite des Gesamttextes des *Breviarium Romanum* (nach der römischen Druckausgabe). Dazu Inhaltsangaben, Chronologisches, Topographisches, Archäologisches, Biographisches). Die Zitate aus der Hl. Schrift und die Väterlesungen werden genau in den Quellen nachgewiesen, bei den Lesungen der griechischen Väter auch der Fundort der lateinischen Übertragung. Fest- und liturgiegeschichtliche Ausblicke. Wenn auch zunächst für praktische Bedürfnisse zugeschnitten, so ist das Werk wegen seiner so überaus reichen Einzelangaben, für deren Zuverlässigkeit u. a. die Mitarbeit von Seppelt und Rücker und Buchwald bürgt, und wegen der vielseitig angeführten Literatur auch dem Fachmann als Handbuch von Nutzen.

A. W. [106]

Stephan, Psalmenschlüssel. Einführung in die sprachlichen Eigentümlichkeiten und in den Gedankengang der Brevierpsalmen (einschließlich der im Brevier vorkommenden Cantica) (Marklissa o. J.). Wie kein zweites Werk geeignet, in das liturgische Verständnis der Psalmen einzuführen. Darum ist auf alles gelehrte exegetische Beiwerk verzichtet; nur in verhältnismäßig kurzen Abschnitten wird im 1. Teil über Eigentümlichkeiten der hebr. Sprache in Wort- und Satzbildung und über die Psalmen-Überschriften gehandelt. Um so größeren Raum nimmt ein Verzeichnis lateinischer Wörter ein, die in den Psalmen eine andere Bedeutung haben als in der klassischen bzw. wissenschaftl. Sprache. Zahlreiche Stichproben haben mich von der Genauigkeit und Zuverlässigkeit dieses Wörterverzeichnisses überzeugt. Der zweite Teil handelt über Gedankengang und Inhalt der Psalmen. Zunächst eine kurze Einleitung in den Psalter. S. 1 spricht sich der Verf. für die davidische Urheberschaft von etwa 85 Psalmen aus. S. 3f. über die verschiedenen Arten der Psalmen, wäre auch wenigstens eine kurze Bemerkung über die Fluchpsalmen am Platze gewesen (vgl. St. Benedikts-Stimmen 1915, 187—194). Die nun folgende Übersetzung der Psalmen — mit nebengedrucktem lateinischen Text — schließt sich eng an das römische Brevier an. Die Übersetzung ist sehr genau und zuverlässig; der Verf. hat dafür den lateinischen Text Wort für Wort mit dem hebräischen verglichen und so eine ganze Reihe schwer verständlicher Stellen aufhellen können.

M. W. [107]

H. Pérennés, Les Psaumes dans la Liturgie Romaine (Quimper 1923) legt die lit. Verwertung der Psalmen nach der Brevierreform dar. Bei den einzelnen Psalmen wird angegeben, an welchen Festen und in welchen Offizien sie gebetet werden, und kurz die lit. Anwendung erklärt.

H. H. [108]

F. Cabrol O. S. B., Les petits prophètes dans la liturgie (Rev. des Jeunes 13 [1923] 250—268). In kurzen geschichtlichen Bemerkungen stellt Verf. die Leitgedanken einzelner Propheten oder die gemeinsamen Ideen verschiedener Gruppen heraus, wie sie sich aus der Zeit und den damaligen Verhältnissen ergaben. Ein Überblick über die in der Liturgie verwendeten Stücke zeigt, wie fein die Kirche es verstand, den Stimmungs- und Gedankengehalt der Propheten für die einzelnen lit. Zeiten und Feste auszuwerten. Daß diese Auswahl zugleich eine gedankentiefe Exegese enthält, ist ebenfalls aus diesen Bemerkungen zu ersehen.

D. Z. [109]

Ath. Miller O. S. B., Der Lobgesang der drei Jünglinge im Brevier der Kirche (Ben. Mschr. 5 [1923] 41—49) erklärt Daniel 3, 57—88 in der Form, in der es in den „Laudes“ gebetet wird. In der älteren Liturgie wurde das Responsorium *Laudate et superexaltate eum in saecula* nach jedem Vers wiederholt.

[110]

Ed. Norden, Die Literatur (Vom Altertum zur Gegenwart Lpz.-Brl.² 1921, 41—49) berührt kurz das Fortleben antiker Literaturformen in der Liturgie. Ambro-

sus benutzt in seinen Hymnen einen Vers, den die Dichter hadrianischer Zeit gern benutzten und der auf alte griech. Lyrik zurückgeht; vgl. Aristophanes: *Δήμητερ, ἁγίων ὀργίων | ἀνασσα, συμπαρασάττει | καὶ σῶζε τὸν παντὶς χορὸν | καὶ μ' ἀσφαλῶς πανήμερον*. Später rhythmische, gereimte Poesie. Das Fortleben der Kunstprosa in der Liturgie wird nicht erwähnt. [111]

M. Britt O. S. B., *The Hymns of the breviary and missal edited with introduction and notes* (New York, Cincinnati 1922). H. H. [112]

F. Vanderstuijff, *Les Hymnes de l'Ordinaire du Bréviaire Romain. Introduction, Texte, Traduction rythmique, Commentaire, texte ancien* (Paris 1922). Einleitung und Kommentar kurz und wesentlich. Letzterer meist biblisch, zuweilen philologisch. Im Anhang: Der Text vor der Korrektur durch Urban VIII. aus einem Abdruck von 1558 des Elucidatorium Ecclesiasticum des Jodocus Clichtoueus (1515) mit Varianten aus dem Brevier der Peterskirche in Rom (1812). Ferner Übertragungen von Jean Racine. A. W. [113]

H. Rosenberg, *Die Hymnen des Breviers in Urform und neuen deutschen Nachdichtungen*. I. Abt. *Die Hymnen des Psalteriums des Proprium de Tempore und des Commune Sanctorum*. Mit einer Einführung in die Hymnen (Eccl. or. XI. Freib. i. Br. 1923). Einer, der die Sprache meistert und dem sie sich fügt, bietet eine Nachdichtung im Anschluß an die „unverbesserte“ Textform des monastischen Breviers, die auch in der inhaltlichen Vermittlung wirklich einen Fortschritt bedeutet. Wie bei der Übertragung wird die Kritik auch bei der an feinen und tiefen, begründeten Bemerkungen reichen Einführung (Wesen, Geschichte, Metrum usw.) nur an unwesentlichen Stellen einzusetzen haben. S. 17 ist die Ordnung des Stundengebetes nicht durchsichtig angegeben und vermischt römische und monastische Ordnung. S. 20: Die Pause zwischen Vesper und Komplet füllt die Lesung der *Collationes* (S. Ben. Reg. c. 42). S. 201: Über Kastner, *Praktischer Brevierkommentar* vgl. Nr. 106. S. 202, 208: Derselbe Psalm einmal als 118., einmal als 119. angeführt. S. 209: *Mane illud ultimum* wäre deutlicher als Tag der Parusie zu kennzeichnen. S. 224: Über die irische Nationalität des Sedulius (O'Schell) vgl. Sigerson Nr. 313. A. W. [114]

A. Wilmart) O. S. B., *Hymne au Christ sauveur* (La vie et les arts lit. 9 [1922/23] 241 f.) übersetzt den Hymnus *Rex aeternae Domine* (nach dem Text von Dreves-Blume); Mss. seit dem 8., Spuren seit dem 6., wahrscheinlich verfaßt im 5. Jh., vielleicht in der Provence, als Hymnus auf die Erlösung, ursprünglich ganz gebetet in der Sonntagsvigil. Der erste Teil wurde im 10. Jh. unter dem Beginne *R. semper* der D. ein Osterhymnus. [115]

N. Gühr, *Dies Irae. Die Sequenz der Totenmesse* (Freib. i. Br. 3.—4. 1923). Sonderneudruck aus dem vergriffenen *Sequenzen des Römischen Meßbuches*. Meist dogmatisch-asketisch. A. W. [116]

The Ministry of Women. A Report by a committee appointed by the Lord Archbishop of Canterbury. With appendices (Ld. 1919). In den App. sind mehrere Teile für die liturg. Stellung der Frau bedeutsam. App. III: A. J. Maclean, *The ministry of women from the fourth century to the sixth*. IV: J. A. Robinson, *Deaconesses in the apostolic constitutions*. V: Alice Gardner, *Authorised women teachers in the early church*. VI: C. H. Turner, *Ministries of women in the primitive church* (vgl. Jb. 2 Nr. 129). VII: W. Collins, *On the early History and modern revival of deaconesses*. IX: Fr. C. Eeles, *Ministries of women in and since the middle ages*. A. *The part taken in services by the religious*, B. *The survival of the deaconess in the consecrated nun*, C. *Jurisdiction by heads of religious orders of women*, D. *Canonesses*, E *The position of the Queen-regnant*. [117]

A. Fraebel S. V. D., *Die Entwicklungsgeschichte des Meßkelches* (Jb. d. Missionshauses St. Gabriel, Mödling b. Wien 1 [1922] 195—229). Ein kunstgeschichtlicher Überblick über die Entwicklung der Formen des eucharistischen Kelches von der Antike bis zur Jetztzeit. Als der Höhepunkt und als Vorbild für die heutige

Kelchkunst wird seiner künstlerischen Formvollendung und seiner sakralen Weihe wegen der romanische Kelch des 11.—13. Jahrhunderts hervorgehoben. — Die Kelche der Beuroner Schule sind noch nicht erwähnt. U. B. [118]

W. W. Watts, *Catalogue of Chalices and other Communion Vessels* (hrsg. von der Abteilung für Metallaltertümer des Victoria and Albert Museum, Ld. 1922). Die nützliche Sammlung umfaßt 28 Tafeln, Bibliographie und Einleitung von 46 S.: Geschichte der K., K. und andere eucharist. Gefäße nach der Reformation, die Patene.

L. Gougoud O. S. B. [119]

A. Bernareggi, *Arte liturgica. Stoffe liturgiche* (Arte crist. 9 [1921] 37—46, 78—87) unterscheidet nach Stoff und Stil 8 Perioden: koptisch oder ägyptisch, sassanisch oder persisch, byzantinisch, arabisch, sizilianisch, italienisch, französisch, modern. Die einzelnen Perioden werden kurz charakterisiert. B. gibt dann die kirchlichen Bestimmungen über Paramente und praktische Winke. [120]

A. Bernareggi, *Appunti di arte liturgica: La pianeta* (Arte crist. 10 [1922] 233—247, 354—370) gibt eine kurze Geschichte der *paenula* (*φελώνης*), im 4. Jh. vornehmes Gewand (*p. nobilis*), bes. seit dieser Zeit bevorzugtes Kleid des Klerus; im 4. u. 5. Jh. die Namen *planeta* und *casula*, in Gallien seit dem 4. Jh. *amphibalus*, nach 1000 in Ungarn, England, Frankreich *infula*, in Deutschland im MA *mezschel*; jedoch zunächst nicht bloß lit. Gewand; im 6. Jh. entwickelt sich eine spezifisch lit. Kleidung; die Pl. zunächst in Gallien; vom 10. Jh. ab dem Priester eigen (dem Diakon und Subdiakon nur noch an Bußtagen), vom 11.—12. Jh. fast nur noch für die Messe. Die Form der pl. war ursprünglich glockenartig, rundherum gleich lang, zuweilen an den Seiten verkürzt; an dem Kopfloch eine Kapuze (*cucullus*). Im 10. u. 11. Jh. ist sie oft vorne mehr gekürzt als hinten und läuft vorne spitz aus; dann wieder mehr die Glockenform, jedoch enger. Nach dem 13. Jh. immer größere Verkürzungen bis zur häßlichen modernen Form. Bis nach 1000 meist einfarbig und ohne Schmuck; doch werden auch *casulae pretiosae* von Purpur, mit Gemmen geschmückt, erwähnt (Acta SS. Mai V 333 und Vita S. Fulgentii c. 18). Seit 9. Jh. *c. holosericae*. Dunkle Farben bevorzugt; schon im 6. Jh. lit. *candidae* erwähnt. Die älteren Pl. sind entweder ganz einfach oder mit einem gleichmäßigen Muster bedeckt; zuweilen auch ein senkrechter Streif (später durch einen wagerechten vorne verstärkt) oder ein Gabelkreuz; diese beiden Ornamente seit 1000 immer allgemeiner; im letzteren fand man später ein Joch oder seit dem 13. Jh. ein Kreuz. Dann nur auf der Rückseite ein Kreuz mit wagerechten Balken. Vom 11.—15. Jh. auch bes. reiche Pl. ganz mit Bildern in Kreisen bedeckt. — B. bespricht dann die moderne Pl. und empfiehlt die sog. gotische (auch bis zu einem gewissen Grade die *semigotica*); daneben nennt er eine Pl. von G. Polvara, die noch weiter ist als die got., nur an den Seiten elliptisch ausgeschnitten. Praktische Winke. Die ältere Form ist der Ausdruck größeren lit. Lebens. [121]

A. Bernareggi, *La tiara pontificia. Note di arte liturgica* (Arte crist. 11 [1923] 34—50) gibt, ausgehend von der Pius XI. durch die Mailänder geschenkten T., eine Geschichte der T. Ältester Name *camelaucum* (Lib. pontif. in der Vita P. Konstantins I.), dann *phrygium*. Die Mütze wird allmählich höher und kegelförmiger; so in der Unterkirche von S. Clemente. Im *Ordo Rom. IX* nach der Inthronisation Aufsetzung des *regnum*. Der untere Rand allmählich geschmückt, wird zur Krone, ausgezackt; der Kegel mit einer Art Netzwerk überzogen. Unter Bonifaz VIII. die 2. Krone. Clemens V. 1305 mit *una corona cum tribus circulis* gekrönt. Seit etwa 1300 auf der Spitze eine Kugel, noch später ein Kreuz. Im Quattrocento wird die Kegelform allmählich nach außen ausgebogen; Höhe und Ausbiegung schwanken. Ebenso die Ausstattung sehr verschieden. Das *regnum* bedeutet zunächst die weltliche Gewalt des Papstes; jetzt werden alle drei Kronen mehr geistlich gedeutet. — Gute Abbildungen. [122]

J. Zeiller, *Sur les basiliques géminées de l'Illyricum* (La vie et les arts lit. 8 [1921/22] 507—511) zählt viele Beispiele von Doppelkirchen (auch aus dem Orient) auf. Eine Erklärung ist noch nicht gegeben. Weder der Mailänder Brauch, 2 Kirchen

nebeneinander zu benutzen, noch der Kanon 10 des Konzils von Auxerre, der 2 Messen am gleichen Tage am selben Altar verbietet, geben eine genügende Erklärung. [123]

G. Rocal, *Les vieilles coutumes dévotieuses et magiques du Périgord* (Bibliothèque occitane, n° 2. Toulouse 1922) behandelt in 10 Kap. die religiösen Volksbräuche des Périgord und gibt so eine Art liturgisches Folklore. [124]

V. Monastische Liturgie.

A. Saudreau, *Le prière chez les moines de l'antiquité* (La vie spir. 8, 288—293). Die Mönche betrachteten das Gebet als Haupthilfsmittel, um vollkommen zu werden. Sie pflegten eifrig die oratio vocalis sowohl wie die oratio mentalis. Das erste übten sie im Psalmengesang. Zuerst pflegt jeder Einsiedler das Gebet für sich in seiner Zelle. Später versammelte man sich an bestimmten Tagen, besonders am Samstag und Sonntag und zu bestimmten Stunden. So die Mönche von Tabennä um Mitternacht. Schließlich bildete sich das tägliche gemeinsame Gebet. Die Art war verschieden. In Ägypten sang ein Bruder einen Psalm vor, die andern hörten schweigend zu und arbeiteten. War der Gesang beendet, so erhoben sich alle, breiteten die Arme aus, beteten still eine Zeitlang und warfen sich dann zu Boden. Auf ein Zeichen erhoben sich alle, und einer betete ein improvisiertes Gebet im Namen aller. Dann begann ein anderer Vorbeter den nächsten Psalm und so bis zu 12 Psalmen. Der Wechselgesang kam in Antiochien auf und verbreitete sich bald im Orient und Okzident dank seiner Vorzüge: er machte nicht so leicht müde und ließ beide Gebetsarten zu. Diese Vorliebe stieg bis zum laus perennis der Akoimeten. Die alten Väter pflegten aber das mündliche Gebet nicht ausschließlich und hauptsächlich. Die oratio mentalis, die innere Vereinigung mit Gott, wurde eifrigst gepflegt und empfohlen. Nur so konnte man das *semper orate* des Herrn verstehen und befolgen. Nilus, Ephräm, Gregor von Nyssa, Chrysostomus empfehlen es allen Gläubigen. Ebenso Pachomius, Basilius, Gregor von Nazianz den Gläubigen und erst recht den Mönchen. D. Z. [125]

M. Rothenhäusler O. S. B., *Die Anfänge der klösterlichen Profeß* (Bened. Mschr. 4 [1922] 21—28). Der eigentliche Profeßritus in den pachomianischen Klöstern ist die Anlegung des Mönchsgewandes. Eine mündliche *ὁμολογία* wird nur an einer unsicheren Stelle schwach angedeutet. Schon in den Pachomius-erzählungen wird die Profeß als eine zweite Taufe und Besiegelung aufgefaßt. Bemerkungen über die Profeß bei St. Benedikt und die Mönchsweihe (*τελετὴ ἀγία*) bei Johannes von Antiocheia und Eustathios von Thessalonich. [126]

M. Rothenhäusler O. S. B., *Unter dem Geheimnis des Kreuzes. Die klösterliche Profeß bei Kassian* (Bened. Mschr. 5 [1923] 91—96). Nach Kassian, Instit. IV 22—43 besteht die „Entsagung“ in der Anlegung des Mönchsgewandes mit folgender Ansprache; wahrsch. ohne mündliche *ὁμολογία*. Dabei wurde wahrscheinlich die Symbolik des Aktes und des Mönchsgewandes entwickelt. Die weitere symbolische Ausdeutung führte dann zu dem „Mysterium der Mönchsweihe“ bei dem Ps.-Areiopagiten. Die Zurückführung des ganzen Mönchslebens auf das „Kreuz“ hat wohl schon bei Kassian eine Bezeichnung mit dem Kreuze zur Voraussetzung. [127]

VI. Pastorale Liturgik.

Abt R. Molitor O. S. B., *Liturgie* (Lex. d. Päd. Frbg. 1913—17 III 460—467). Nach einem knappen Überblick über Begriff und Entwicklung der L. und Liturgik spricht M. über die Erläuterung der L. in der Schule. L.-Unterricht ist notwendig zum Verständnis des Wesens der Kirche, der Sakramente; ferner, weil die L. den Menschen religiös und kulturell hebt, vor Subjektivismus und Rationalismus bewahrt. Anknüpfungspunkte in der bibl. Geschichte, dem Katechismus, vor Festen und beson-

deren liturgischen Zeiten. In höheren Klassen und an höheren Lehranstalten systematischer Unterricht, evtl. mit Lektüre des Meßbuches. M. hält es für zu weit gehend, wenn die L. zum Ausgangspunkt des gesamten Religionsunterrichtes gemacht wird. Ob mit Recht? Evtl. apologetische Hinweise, z. B. auf Alter und Einheit der Liturgie. Zweck des L.-Unterrichtes ist es, Verständnis zu wecken für Heiligkeit, Reichtum, Schönheit der L. Mehr Wert ist auf die Übertragung ins Leben und auf das Bewußtsein der Einheit mit Christus und der Kirche zu legen als auf verwirrende historische Details. — Daß die Einführung auf der untersten Stufe beginnen müsse, wird treffend begründet. Ihr Wert als Anschauungs- und Anregungsunterricht. Besondere Winke für die Unterstufe. Anschluß an die Verhältnisse des betr. Bistums. — Im einzelnen noch wertvolle Bemerkungen zum Unterricht über Messe, Stundengebet, liturgische Geräte, Orte. Was die Schulmesse angeht, so wäre als ihr Ideal der möglichst enge Anschluß an den Priester auch in den beweglichen Teilen des Meßformulars zu fordern. Gerade die biegsamen Kinder müssen so erzogen werden, daß später mit ihnen ein auf lebendigsten, bewußten Beziehungen beruhender liturgischer Pfarrgemeindegottesdienst zustande kommt. Die Kinder sollten lernen, das Stundengebet als vorbildlich auch für die eigene christliche Tagesheiligung zu betrachten und sich an Vesper und Komplet zu beteiligen. Der anregende Artikel schließt mit reichen entsprechenden Literaturangaben, die nicht nur dem Laienlehrer wertvoll sein werden.

A. W. [128]

F. W. Bürgel, *Kirchenjahr* (Lex. d. Päd. Frbg. 1913—17, II 1264—1267). Ergänzt den vorigen Artikel. Begriff, Entwicklung des K. in kurzen Zügen. Hilfsmittel, Aufgabe des Unterrichtes hierüber. Unterrichtliche Behandlung. Reiche Angaben für die Schulpraxis.

A. W. [129]

v. Pruner-Seitz, *Lehrbuch der Pastoraltheologie. I. Das Priesteramt. Gottesdienst und Sakramentenspendung* (Paderb.³ 1920) scheidet die Liturgik als eigenberechtigte Wissenschaft grundsätzlich aus der Pastoraltheologie aus. Er nimmt aber eine „pastorale Liturgik“ auf, die sich mit der Frage befaßt, wie das Priestertum seine Aufgabe in Gottesdienst und Sakramentenspendung zu erfüllen hat, um die in ihnen liegenden Heilsgnaden den Menschen zu vermitteln. Man könnte den Begriff der „pastoralen Liturgik“ auch weiter fassen: Wie gestaltet sich die gesamte Seelsorge von der Tatsache her, daß der Seelsorger zunächst und vornehmlich Liturgen seiner Gemeinde ist?

A. W. [130]

M. Kreuser, *Elemente der Seelsorge* (Pdb. 1922). Ein eigenes Kapitel: *Liturgie und Seelsorge*. Das ganze Volk soll an der L. teilhaben. Die L. ist auch Seelsorge. Kein Vorenthalten der lit. Texte. Lit. Predigt führt nur zum Verständnis, nicht zum Leben der L. Kr. wünscht lit. Beten in der Muttersprache nach Guardinis Vorbild, Zusammenklang der religiösen Seelenkultur mit der führenden liturgisch betenden Kirche. Verlesen der betr. Texte während der Rezitation am Altar. Aussegnung der Mutter, Begräbnis-Sterbegebete (wenigstens auch) in der Muttersprache. Wert legen nicht nur auf lit. Gesang, Wort, sondern auch auf Handeln usw. Der Volksandacht ist ein liturgisch normierender Stil zu geben. L. der Sakramentalien im Hause heimisch machen. Volksseele muß sich mit der Liturgie vermählen; L. Bindeglied sein zwischen Kirche und Seele. — Auch in den anderen Abschnitten urteilt Verf. oft vom Standpunkt des Seelsorgers, dessen Vornehmstes es ist, Liturgen zu sein. Der Schulunterricht soll „Tagesfarbe haben“. Zur Heiligenpredigt wäre statt der abgelehnten Predigt über Tugendtypen die über den Typ, die Idee des *Martyr*, der *Virgo* usw. in der Liturgie zu empfehlen. — Ob die Pfarre nicht den Pfarrverein ersetzen kann? Ziel muß das auf jeden Fall bleiben.

A. W. [131]

Fr. Ranft, *Die Anwendung des Arbeitsschulprinzips im kath. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten für die männliche Jugend mit besonderer Berücksichtigung der Mittelstufe* (M.-Gladb. 1923). Selbsttätigkeit des Schülers im Bildungsprozeß, ohne Ausschluß der Rezeptivität, macht auch die höhere Schule, bes. im Religionsunterricht, zur Arbeits- und Tatschule. Sie erweist sich als besonders geeignet für den Liturgieunterricht (40 ff.), der die Einzelkenntnisse der Unterstufe

zum Kreis zusammenschließt und seine Hauptstütze im Schulgottesdienst mit weitmöglicher Betätigung der Schüler hat, zumal die Klassengemeinde der Arbeitsschule das Erlebnis der religiösen Gemeinde, der Kinder, vorbereitet hat. Die L. enthält das Erhabene, wonach sich die Seele des Jungen sehnt, und macht ihm die katholische Religion zu einer Quelle tiefster Freuden. L. und religiöse Heimatskunde.

A. W. [132]

H. Schüssler, *Arbeitsschulmethode und katholischer Religionsunterricht* (Frankf. a. M. 1922). Leider geht diese entschiedene Einführung nur im Anhang über die Stoffverteilung in der Grundschule auf den Liturgieunterricht ein, der dort aber sehr gut eingeordnet ist.

A. W. [133]

H. Mayer, *Religionspädagogische Reformbewegung* (Paderb. 1922). Die Erneuerung des Religionsunterrichtes wird davon abhängen, inwieweit das kath. Christentum selbst wiederum zu einer Lebensmacht für den Einzelnen und für die Gesellschaft wird; dazu ist wichtig die lit. Bewegung. Methodisch gesprochen sind lit. Themen am meisten geeignet für eine arbeitsschulmäßige Behandlung. Lit. hat im Lehrplan keine selbständige, aber sehr betonte Stellung. L. ist Unterrichtsprinzip, weil so überaus wichtig für die Verwirklichung der Religion. Daher sollte dieser möglichst enge z. B. an das Kirchenjahr angelehnt sein. Der kirchengeschichtliche Unterricht soll auf die Liturgiegeschichte eingehen. Anknüpfungspunkte für die sittl. Erziehung. L. im Schulbild. L. und religiöse Heimatskunde. Die Anbetung. Besondere Abschnitte über die pädagogische Bedeutung der L. Die katechetische Behandlung soll vom Wesen zur Form fortschreiten, weil die meisten (?) Riten nicht mehr allgemein-verständliche Symbole sind. Messe, Kirchenjahr, Kindergottesdienst. Dessen Erklärung soll so sein, daß die Messe aus ihrer didaktischen Isolierung heraustritt. Reiche Literaturangaben. — An den betr. Stellen vermisste ich den Hinweis auf die soziale Bedeutung und das Christusbild der L.

A. W. [134]

A. Holdschmidt, *Arbeitsschule und katholischer Religionsunterricht* (Frankf.-M. 1923). Die geistige Arbeitsschule, der es zunächst nicht auf Verstehen, sondern auf Miterleben ankommt, erweist sich als sehr geeignet für den liturgischen Unterricht in der Volksschule. Der Vorkurs stellt die kindliche Aktivität in den Dienst religiös-sittl. Erziehung (erster Besuch im Gotteshaus usw.), vom 3. Schuljahr an soll der Grund gelegt werden für die lebendige Teilnahme an der Liturgie. Meßdemonstration. H. tritt ein für Besprechung des tieferen liturgischen Gehaltes der Messe, gegenüber nur historischer Einführung. Liturgische Gestaltung des Schulgottesdienstes. Diese Schrift ist unter ihren Verwandten diejenige, die am meisten auf die Liturgie eingeht. Aber auch sie sagt noch nicht das Letzte über Liturgie und Arbeitsschule, die, recht verstanden, viel Verwandtes haben.

A. W. [135]

J. Huber, K. Raab, *Das Arbeitsprinzip im Religionsunterricht der Grundschule* (Religionspäd. Zeitfr. 9, Kempten 1923). Die erste Verfasserin zeigt in trefflichen Hinweisen, wie schon im ersten Schuljahr liturgische Bildung möglich (Einklang von Natur- und Kirchenjahr, Anknüpfungspunkte, Tatschule im Anschluß an das Kirchenjahr, Lobgebet, Kirchenbesuch), während R. für das 2.—4. Schuljahr lieber auf den Anschluß an das Kirchenjahr verzichten möchte, wenigstens bei Einzelklassensystem.

A. W. [136]

G. Götzl, *Anschauung und Selbsttätigkeit im Unterricht von der hl. Messe in Religion und Leben, das Arbeitsschulprinzip in seiner Anwendung auf den Religionsunterricht* (Religionspäd. Zeitfr. 5 [Kempten² 1922] 77—98). Hervorgegangen aus den Arbeiten des Münchener Katechetenvereins, z. T. sehr beachtenswert. A. W. [137]

J. Göttler, *Religions- und Moralpädagogik. Grundriß einer zeitgemäßen Katechetik* (Mstr. i. W. 1923). Bezeichnet den Kultunterricht als eine der integrierenden Aufgaben der religiösen Erziehung, nicht bloß als nebensächlichen Ergänzungsunterricht. Außer gewissen Zusammenfassungen auf der Oberstufe sei kein eigener Liturgieunterricht zu geben, sondern derselbe sei als immanenter Unterricht zu behandeln. In der speziellen Methodik berücksichtigt G. kurz die eucharistische Erziehung, die

Leitung des Gebetslebens u. bes. liturgische Unterweisungen. Dabei ist die Eigenart des Liturgischen dem Volksandächtlichen gegenüber nicht recht herausgestellt. A. W. [138]

H. Kautz, *Neubau des katholischen Religionsunterrichts I* (Kewelae 1923). Dies tiefste aller katholischen Schulreformbücher, aufgebaut auf einer Methodik seelischer Totalität nach dem Grundgesetz der methodischen Komposition, fordert Erleben und Tun als Ausstrahlung der Wesenheit der katholischen Religionsmethodik, ist zunächst also keine stoffliche Neugestaltung. Für die Bibelerzählung, mit der K. es hier allein zu tun hat, wünscht er die „liturgische Durchschau“ (Stoffdurchleuchtung) S. 124—144, deren Überlegenheit über die alte Auslegung liturgischer Prägung sich in methodisch-pädagogischer Hinsicht hauptsächlich auf die Berücksichtigung der religionsunterrichtlichen Lehrwanderung und Beobachtungsaufgabe, also auf den Ausbau des liturgischen Anschauungsunterrichtes, weiterhin auf die größtmögliche Verwirklichung des Selbsttätigkeitsgedankens bezieht. Sodann verfügt sie über die notwendigen Methodenmittel und Formen, um die Verinnerlichung und Beseelung der liturgischen Unterweisung zu bewirken, und pflegt sehr die lit. Übung. Als Verschmelzungsformen kennt K. die dogmatisch-lit., die volkstümlich-lit. und die lit.-ästhetische Durchschau. — Ich vermisste die Lit. in der „religiösen Freudenschule“. Obgleich in diesem Buch noch nicht der eigentliche lit. Unterricht behandelt ist, kann es grundlegend werden für dessen Gestaltung. Der Mangel K.s liegt in dem Begriff der volkstümlichen Liturgik, der alle möglichen volksandächtlichen Elemente (wie Monat des kostbaren Blutes) mit der Liturgie auf eine Stufe stellt; dann in der Überschätzung moderner Mystik und Privatoffenbarung. Die diesbezüglichen Ansichten könnten eine Klärung und größere Gültigkeit erlangen durch den Begriff der Liturgie als Kultmystik. A. W. [139]

Eisenhut, *Religionsmethodische Bausteine* (Pharus 13 [1922] 466—473) empfiehlt u. a. dringend die Besprechung der Lit. — nicht nur der Perikopen — im Volksschulunterricht. Liturgische Zeiten, Orte, Personen, Handlungen sollen auf der Mittelstufe, etwa im Anschluß an die religiöse Heimatskunde, auf der Unterabteilung der Oberstufe im Anschluß an das Kirchenjahr, in der Oberabteilung in systematischer Synthese in der Samstagsstunde durchgearbeitet werden. „Dabei soll man weniger über die Liturgie sprechen, als diese selbst sprechen lassen.“ A. W. [140]

J. Weigand, *Manuskript zu einem organisch entwickelten Einheitskatechismus auf Grund der liturgischen Lesungen des Kirchenjahres* (Karlsruhe 1923). Innerhalb der Bestrebungen, einen deutschen (und schließlich auch Welt-)Einheitskatechismus zu schaffen, ist es W. „um die Idee des organischen Aufbaues der Lehrform nach den liturgischen Lesungen der Sonn- und Festtage des Kirchenjahres zu tun“. Er geht von der durchaus richtigen Einsicht aus, daß ein Einheitskatechismus nicht auf bloßen Vereinbarungen, sondern auf Grundlagen beruhen muß, die das liturgische Leben der Kirche ausmachen. Zu weit geht aber schon die Annahme, daß in der Liturgie eine feste einheitliche Form für den christlichen Unterricht gegeben ist, vor allem, wenn W. damit meint, der L. liege eine systematische Verteilung des christlichen Dogmas zugrunde. In der Tat ist auch für W. das Symbolum letztlich bestimmend geblieben. Es fällt oft sehr schwer, festzustellen, welche Beziehungen zwischen den liturgischen Lesungen des Tages und den für denselben Tag angesetzten Lehrstücken obwalten sollen. Das *Manuskript zur Deutung der liturgischen Evangelien* (ebda 1923) desselben Verf. führt denn auch oft in gewaltigen Gedankensprüngen vom Evangelium zum Lehrstück. So wird keiner von selbst finden, was z. B. das Evangelium des 4. Sonntags nach Ostern mit den Ehehindernissen zu tun hat. Die Verkennung des wahren Sinnes der lit. Evangelien kommt wohl daher, daß sie nicht aus dem Zusammenhang der Kirchenzeit und des betr. Meßformulars heraus gedeutet werden. Da tut die *Praxis Catechismi Romani* (Trient), die den bemerkenswertesten Versuch enthält, Katechismus und Evangelienperikopen einander anzupassen, den letzteren doch weniger Gewalt an, so unvollkommen der Versuch an sich auch sein mag. W. trägt Dinge in die liturgischen Texte hinein und liest heraus, was nicht darin steht. Auch die angekündigte *Deutung der lit. Episteln*, denen das-

selbe Gesetz zugrunde liegen soll wie der Reihe der Evangelien, wird nicht beweisen können, daß die Kirche in ihren lit. Lesungen einen Lehrplan im Sinne des Verfassers geben will. Das *Manuskript zu einer Biblischen Geschichte* (ebda (1923), eingeteilt nach den Sonn- und Festtagen und dem Einheitskatechismus angepaßt, berührt sich bezeichnenderweise nur ganz selten mit den Lesungen der Liturgie. — Der Ausgangsgedanke W.s ist gut, und vielleicht regt seine dankenswerte Inangriffnahme des Problems dazu an, eine Lehrform zu finden, die nicht (wie allzu oft im üblichen Religionsunterricht) beziehungslos neben dem liturgischen Leben einherläuft.

A. W. [141]

C. Leduc-J. Baudot O. S. B., *Catéchisme liturgique* (Tours 1921). A. W. [142]

J. Baudot O. S. B., *Catéchisme liturgique II Le propre des Saints* (Tours 1923). Im Geiste Guérangers, aber von der Höhe heutiger Forschung aus behandelt B. allgemeine Grundfragen der Liturgie, *Proprium de Tempore*, Historisches über die Heiligenverehrung, *Commune* und *Proprium Sanctorum*, die Votivmessen. Recht vielseitig bespricht er die einzelnen Feste und Zeiten nach Werden und Sinn, ihr Meßformular in sich und im Zusammenhang mit Offizium und dem Ganzen des Kirchenjahres. Die für den eigentlichen Zweck der Bücher gewiß sehr angebrachte Form — Frage und Antwort — zerreißt die Darstellung etwas. Diesem Mangel arbeitet B. mit Erfolg dadurch entgegen, daß er des öfteren weiter ausholende Fragen einschleibt. Wegen seines verstehenden Eingehens auf das, was die Liturgie selbst sagt, wird B.s Arbeit vorbildlich für ähnliche Unternehmungen. A. W. [143]

C. Wirz O. S. B., *Die Missionsmethode der ersten Benediktiner und ihre Verwendung in der heutigen Zeit* (Paulus, Vertraul. Mitteilungen für die Missionsorden 1 [1923] 21—25) kommt zu folgenden Vorschlägen: Dem liturgischen Gottesdienst ist bei den Volksmissionen ein hervorragender Platz einzuräumen; in den Predigten ist hinzuweisen auf Liturgie, Messe, Sakramente, (Hochamt); die Hauptfeste des Kirchenjahres sollen von Missionen frei bleiben.

A. W. [144]

F. X. Mutz, *Die Verwaltung der heiligen Sakramente vom pastoralen Standpunkte* ^{5—6} (Freiburg 1923). Spricht u. a. vom Ritus der Sakramente, Ort, Zeit usw. Die seelsorgliche Auswertung z. B. des Brautsegens, der Brautmesse sollte wenigstens angedeutet werden.

A. W. [145]

G. Borgonovo, *La manna liturgica*. 2 voll. (Milano 1922). Lesungen, Reflexionen und Gebete, um die Schätze der Liturgie als geistige Nahrung den Seelen zugänglich zu machen. Den Stoff bieten die Sakramente, Sakramentalien, die Messe, das Kirchenjahr.

H. H. [146]

Breve devocionario liturgico. Contiene formulas para los principales actos de piedad, sacadas generalmente del Misal y del Breviario (Barcelona 1922). Soll der Verbreitung der liturgischen Gebete unter dem christl. Volk dienen: Morgen-, Abendgebete, sonstige Andachten sind den kirchl. liturgischen Büchern entnommen; auch eine gute historisch-praktische Erklärung des hl. Meßopfers wird geboten. H. H. [147]

E. Battisti O. S. B., *Importanza della Liturgia nella vita individuale e sociale* (Arte crist. 11 [1923] 56—62). Kurzer Hinweis auf die Bedeutung der L. und Aufforderung an Klerus und Volk, die L. zu studieren und zu leben; das Volk soll aktive Teilnahme haben.

[148]

Aug. Croegart, *La femme chrétienne et la restauration liturgique* (Brüssel [1922]). Eine klare, übersichtliche Konferenz über die Bedeutung der Liturgie für das christliche Leben und die Stellung der Frau. — Der Hinweis auf die collection de projections lumineuses einer durch Kard. Mercier gehaltenen Priesterweihe hätte besser gefehlt.

[149]

Beziehungen zur Religionsgeschichte.

Von Odo Casel O. S. B.

I. Allgemeines; Ethnologie; Germanische Religion.

C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Bibliographie im Anschluß an das Archiv für Religionswissenschaft* hg. Jahrg. VII u. VIII 1920/21 (Lpz.-Brl. 1922). [150]

K. Beth, *Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte* (Aus Nat. u. Geisteswelt 658 Lpz.-Brl. 1920). Eine treffliche, besonnene und zurückhaltende Einführung in das so schwierige Gebiet. Das Christentum wird in seiner Eigenart anerkannt. Magie und Religion sind mit Recht als etwas grundsätzlich Andersartiges geschieden. Der Kult bezeichnet nach B. nicht das eigentliche Wesen der Religion; wenn er jedoch S. 3 behauptet, es gebe Religion — selbst in primitiven Formen — ohne Kult, so erscheint das zweifelhaft, da echte Religion immer den ganzen Menschen in Anspruch nimmt und nach Gemeinsamkeit drängt, daher notwendig eine äußere Betätigung braucht (vgl. die Einschränkungen, die B. selber S. 63 macht). S. 46 wird die christliche Trinitätslehre aus dem Verhältnis Gottes zur Welt erklärt; nach der christl. Theologie aber ist die Tr. eine innergöttliche Tatsache, nach außen wirken die 3 Personen zusammen. S. 63 ist wohl zu schreiben: „die Kraft (oder Macht), welche nahezieht“. S. 83 erweckt den Anschein, als ob das christl. Opfer nur in einem „Sichheiligenlassen zu einem sittlich gehaltvollen Leben (1. Kor. 13)“ bestände. Ebenso ist S. 100 die Behauptung, im Christentum sei „zunächst das hellenistische Mysterienwesen . . . benützt worden“, mindestens mißverständlich. S. 114 lies: Ev. Matth. 3, 9. [151]

W. Schmidt S. V. D., *Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien* (Jb. d. Missionshauses St. Gabriel, Mödling b. Wien 1 [1922] 1—67). Nach kurzem Bericht über neuere theolog. und ethnolog. (diese aus der verfehlten subjektiven, psychologistisch-evolutionistischen Schule hervorgehend) Opfertheorien legt Schm. seine Ergebnisse dar nach der kulturhistorischen Methode. 3 Kulturstufen: Urkultur (A), primäre (B), sekundäre (C) mit je 3 bzw. 2 Kreisen: exogam-mono-gamistisch (1), exog.-geschlechtstotemistisch (2), exog.-gleichrechtlich (3); groß-familial-vaterrechtlich (1) [Viehzüchternomaden], exog.-vaterrechtl. (2) [totemistische höhere Jäger], exog.-mutterrechtl. (3) [niedere Ackerbauern]; freivaterrechtl. (1), freimutterrechtl. (2) 14—18; Opfer in A 1 (Pygmäen) Primitiaalopfer: „Anerkennung der souveränen Herrschaft des höchsten Wesens, seines absoluten Eigentumsrechtes an alles, bes. . . die Lebensmittel“ (19); „kann Huldigungs-, Dank- und Bittopfer sein“ (20). Bei einem Stamm ein Sühnopfer. Auch in A 2 und 3 „genügend sichere Fälle von eigentlichen Opfern . . . bezeugt“ (25). In B bes. 1, Opfer an das höchste Wesen deutlich und reichlich anzutreffen (30). Anders in B 2 u. 3. In 2 trat ihm der Zaubergedanke hindernd entgegen. „Während das Opfer der stärkste Ausdruck der völligen Hingabe an Gott ist . . ., beginnt der Zaubernde die Opferiten zu gebrauchen, um einen Zwang auf die höheren Wesen auszuüben“ (32). In 3 sind 2 Gefahren für das Opfer: Totenopfer der totemistisch-animistischen Geheimgesellschaften der Männer verdrängen es, und das höchste Wesen tritt hinter der mondmythologischen Stammesmutter zurück (33 f.). Erst in C Menschenopfer; entstehen, wo B 3 mit 1 sich verbindet; „mit der Ausbreitung des Animismus auch auf eigentliche Götter ausgedehnt“ (35). Dem Primitiaalopfer von A (nur Lebensmittel 43) ist Destruktion und Opfermahlzeit fremd (38 f.); erst unter B dort auch die Anfänge des Dank- und Bittopfers und der Erstgeburtopfer, diese wohl ausgehend von den Totenopfern (45). Das Sühnopfer ist erst lückenhaft erforscht (49). Entstehungsmöglichkeiten sieht Schm. in dem Strafgedanken und dem Gabenopfer; Lustrationsritus vielleicht ein Überbleibsel (48). Für A einen, für B einige Belege. „Der Weg zum stellvertretenden Sühnopfer geht vom einfachen Sühnopfer aus“ (57). Die Vorbeugeriten bzgl. sterbender Vegetationsgötter, wie auch die Sündenbockzeremonie

(diese ist nur Symbolik der Sündenvergebung, die Sündenbekenntnis voraussetzt) sind keine stellvertretenden Sühnopfer. „Nur ein Menschenopfer und die Ablösung desselben, das Wergeld . . . können ein wirkliches stellvertretendes Sühnopfer sein“ (58). Folgerungen für das Opfer Christi: (neg.) „Destruktion oder gar Schlachtung gehört nicht zum Wesen des Opfers“ (59). „Somit . . . keine Nötigung, im Kreuzesopfer das Wesen in dem blutigen Tode Christi zu sehen und zur Erklärung des Meßopfers irgendeine mystische Tötungsweise zu ersinnen.“ Positiv ist „die Wesenheit des Opfers die Entäußerung der jedesmalig ersten Mittel zum Leben, der Lebensmittel, an die Gottheit“ zur Anerkennung der Oberhoheit (60). Kreuzesopfer: Das Hingeben des Lebens in den Willen des Vaters. Meßopfer zu bestimmen „nicht so leicht“: „ein Sichdarstellen Christi an den Vater, nach seinem Willen den Menschen als Speise und Trank sich hinzugeben?“ (61). „Für die Ansicht den Hompels, daß die Destruktion zum Wesen des Opfers der gefallenen Menschheit gehöre, weder Bestätigungen noch Ablehnungsinstanzen.“ Jesus erklärt sich selbst als das freiwillig stellvertretende Sühnopfer in Mt. 20, 28 und Mc. 10, 45 (hier „nicht die Idee des Loskaufens aus einer Schuldklaverei, sondern des Wergeldes an Stelle der sonst zu entrichtenden Blutsühne“ 62). Abendmahl und Meßopfer in diesen Gedankenkreis hineingezogen durch Mt. 26, 28 u. Par. Jenes ist Primitialopfer durch Anschluß an das Paschamahl; die Anamnese der Messe knüpft Beziehungen zu 3 vormosaaischen Opfern, von denen 2 Primitialopfer. „So reicht das Opfer Christi in kontinuierlicher kulturhistorischer Verbindung an die ältesten Opferformen der Menschheit heran“ (65). Im Abendmahl gibt Christus sich selbst uns als Nahrung der Seele unter den Gestalten von Brot und Wein, die vor der Verwandlung „als profane Nahrung unserem Leibe neues Leben hätten zuführen sollen“ (66 f.). Das zur Erklärung der Opfermahlzeit. — Der Liturgiker wird ebenso wenig wie der Religionswissenschaftler und Dogmatiker an den beachtenswerten Ergebnissen dieser Forschung und den Aufstellungen Schm.s vorübergehen können. Sie werden auf jeden Fall zur Klärung der Fragen über das Opfer beitragen. — S. 54 3. Z. v. u. muß es anstatt 53 heißen 51 und S. 63 3. Z. v. o. Luk. 22, 42 anstatt 23, 42.

Beda Krümmel O. S. B. [152

M. Zeller, *Die Knabenweihen. Eine psychologisch-ethnologische Studie* (Arb. aus d. völkerkundl. Instit. d. Univ. Bern I. Heft, Bern 1923) sammelt im 1. Teile eine größere Anzahl Berichte aus den „primitiven“ Völkern, gibt dann frühere Erklärungsversuche und wendet zuletzt diese auf die Berichte an, wobei Z. sich am meisten der psychanalytischen Schule anschließt, die die Knabenweihen als einen Verdrängungsprozeß auffaßt. Jedoch befriedigt diese Erklärung keineswegs, zumal schon die Grundlage, das Inzestbegehren der Knaben, unbewiesen ist. Besseres bieten die im 2. Teile gegebenen Erklärungen, wenn auch vieles noch unklar bleibt. Diese Weihen sind auch für den Liturgiker, so sehr sie im rein Naturhaften stecken bleiben, wichtig als Analogien zur christlichen Initiation. Sie vollziehen sich in einer primitiven Liturgie, die deutlich das Übergehen vom Kindes- zum Mannesalter als ein Sterben und Wiedergeborenwerden darstellt; das Vergessen des früheren Lebens, ein neuer Name, Speise- und Beschneidungsriten zeigen, daß der Knabe nunmehr vollberechtigtes Mitglied des Stammes ist. Die körperlichen Qualen sollen das Ersterben des alten Menschen beschleunigen (wie auch das Fasten) und zugleich eine Mannhaftigkeitsprobe sein (man denke an den Schlag bei der Firmung, die ja auch die *τελειωσις* des Christen ist). Der Knabe hat für die Zeit der Weihe einen Mentor (vgl. *patrinus*). Für die Eingeweihten besteht strenges Schweigegebot; sie erkennen sich an gewissen Paßworten, haben Geheimsprache. Die Kandidaten sind weiß angestrichen; weiß ist die Farbe des Todes usw. So ist die ganze Untersuchung bedeutsam für die antike Religionsgeschichte und die Liturgik. [153

H. Güntert, *Von der Sprache der Götter und Geister. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur homerischen und eddischen Göttersprache* (Halle 1921). Sie entsteht nach G. aus dem Glauben an die reale, zauberkräftige Macht des Namens, der

natürlich nicht der gewöhnliche, sondern ein Geheimname ist. Die Glossolalie ist nach G. ein Reden in der Engelsprache (Paulus nennt aber auch Menschen-sprachen: I Kor. 13, 1 *ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων; καὶ*, das hier = „und selbst“ ist, deutet noch darauf hin, daß die Menschensprachen eher das Gewöhnliche sind; infolgedessen kann auch die neuere Glossolalie mit ihrem „unverständlichen Geschnatter“ nicht ohne weiteres mit der altchristlichen verglichen werden). Die Worte von Verzückten gelten als Dämonensprache, werden von andern verdolmetscht. Der Gottesdienst wird oft in einer der Menge unverständlichen Sprache gehalten. Im Inkareich und bei den Brahmanen neben der menschlichen eine göttliche Sprache. Wahnsinnige gelten als besondere Lieblinge der Gottheit. „Die Vorstellungen von besonderen Götter- oder Geistersprachen sind . . . erwachsen aus der allgemeineren Anschauung älterer Zeiten von der magischen Kraft, die einem Wort als solchem innewohnt . . .“ (Diese Aufstellung ist nicht bewiesen; man könnte geradesogut das Umgekehrte behaupten. Eher wäre an die allgemeine Überzeugung von der Existenz einer heiligen Sphäre neben der profanen zu erinnern.) — Manche Wörter werden als göttliche betrachtet, weil sie im Kulte gebraucht werden, z. B. *θυωρός* (statt *τράπεζα*), *πέλανος* (*ἄλφιντα*): S. 120 f. — S. 124 ff.: Dunkelheit ist Kennzeichen religiöser Rede, weil dies der geheimnisvolle Charakter einer heiligen Handlung erforderte. Die „Götter lieben das Geheime“ (Śat. Brah. VI 1, 1, 2). Daher die Geheimworte und sakralen Metaphern bei Pythagoreern, Orphikern, im Mysterium; die den Laien unverständlichen Fachausdrücke der Priester (vgl. Arnob. 7, 24); cf. Quintil. I 6, 39 ff.: . . . *illa mutari uetat religio et consecratis utendum est*. In den orphischen Mysterien der Name der Gottheiten durch andeutende Umschreibungen ersetzt. Die 2 Grundtypen sakraler Rede sind sakraler Archaismus (der alte Ausdruck erhält sich, weil er die Kraft verbürgt) und s. Metapher (um das Heilige zu verbergen). [154]

J. Döller, *Zitrone und Rosmarin in Hochzeitsgebräuchen* (Arch. f. Rel.-wiss. 21 [1922] 238—240). Verschleierung, *benedictio thalami*, Brautkranz aus Rosmarin (oder Myrte) sollen vor Dämonen schützen. Der Myrtenkranz soll nach E. Fehrle (Deutsche Lit.-Ztg. 1918, 417 f.) zunächst den Segen, den man der Lebenskraft der Pflanze zuschreibt, dem Kranzträger übermitteln; wird dann zum Symbol der Unversehrtheit. [155]

O. Schroeder, *META TPIQN TETAPTON IIONON* (Arch. f. Rel.-Wiss. 21 [1922] 47—57) bespricht 52 ff. die Symbolik der Dreizahl und deren Überbietung durch die Vierzahl. [156]

Lily Weiser, *Jul. Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum. Eine volkskundliche Untersuchung ihrer Geschichte* (Stuttg./Gotha 1923). Hält mit Nilsson (Jb. 1 Nr. 106) daran fest, daß es ein heidnisch-german. *Julfest* gab, ein Fruchtbarkeits- (kein Sonnenkult) und Totenfest: Empfang der Seelen, Speiseopfer, Austreibung; der Fruchtbarkeits- und Seelenzauber gehört eng zusammen, da die Seelen unter der Erde wohnen. Die Nikolouaufzüge, die Aufzüge der Klöpfler, Anglökler und Perchten (an verschiedenen Tagen des Dez. u. Jan.) sind bezeichnend für Wachstumsfeste, sollen Segen bringen und böse Dämonen vertreiben; sie bringen Gaben (Früchte und Lebensrute); die jetzigen Weihnachtsgeschenke stammen teils von den röm. Kalendengaben teils von diesen Umzügen; erst durch den Protestantismus auf Weihnachten gelegt. Der Sinn der Gabe ist, den Wachstumsgeist festzuhalten. Wie kommen diese Gebräuche in die Weihnachtszeit; gibt es ein deutsches Mittwinterfest? Das christl. Fest genügt nicht zur Erklärung. S. 42 die Vermutung, der Advent könnte eine Christianisierung heidnischer Feste sein. Die dort gegebenen Bemerkungen über die Geschichte des Advents bedürfen der Verbesserung; vgl. Jb. 1 (1921) 128 ff. Der Charakter des Advents als Bußzeit erklärt sich aus der Parallele der Fastenzeit und darf nicht zu sehr betont werden, so daß der daraus gezogene Schluß wegfällt. Wohl aber kann der schon bestehende Brauch auf die germanischen Sitten Rücksicht genommen haben; bildete sich

doch der Advent gerade in Spanien und Gallien zuerst weiter aus (Westgoten usw.), und zeigt seine Liturgie eine „germanische“ Note in der größeren Betonung des Stimmungshaften. Der Name Perchta kann (S. 44) vom althochdeutschen *giperahtha naht* stammen, das die Benennung der Epiphanie als Lichtertag übersetzen soll; die Gestalt ist jedoch älter; der Perchtentisch ist Geistertisch; auch den 3 Matronen aufgestellt; vgl. die Nachricht Bedas über die *wodraneht* (25. Dez.). Dieser Geistertisch kommt auch an Allerseelen vor, z. B. in England, Paris, Tirol; anderswo zu Weihn. Manches spricht demnach für ein südgerman. Fest im Winter. — Der Weihnachtsbaum ist ein Wintermaibaum (Lebensrute); ursprünglich Mistel, Wacholder, blühende Zweige, dabei oft Lichter. „In diese Reihe gehören noch die Palmzweige, die die katholische Kirche weiht, und die genau dieselbe Wirkung haben wie die Lebensrute . . . Mannhardt hat gezeigt, daß die Sitte der Palmenweihe von jüdischen Ackerbaufesten stammt, sodaß von vornherein die Verwandtschaft, sogar Identität mit dem Maizweig gegeben ist“ (63). Dazu hätte gesagt werden müssen, daß das Volk die Palmzweige in diesem Sinne verwendet; der Gebrauch der Palmen in der Liturgie ist rein christl.; anfangs wurden sie auch gar nicht gesegnet. — Legenden vom Lebensbaum des Paradieses, die „Paradiesesspiele“ mit dem Baum, der Glaube an blühende Bäume in der Weihnachtsnacht, die Lichter der Epiphanie und der Weihnacht haben den Weihnachtsbaum gefördert und seinen Schmuck (Gold, Papierblüten, Kerzen) ausgestaltet. — Interessant noch S. 62 die Sitte, die Lebensrute mit verhüllter Hand zu berühren. — Die sich teilweise gegen Nilsson richtende Arbeit von Schneider (s. Jb. 1 Nr. 107, 2 Nr. 108), der mehr den röm. Brauch als Quelle anerkennt, scheint der Verf. nicht bekannt gewesen zu sein. [157]

II. Orient.

Fr. Stummer, *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen* (St. z. Gesch. u. Kultur des At. hg. von Drerup, Grimme, Kirsch XI 1/2 Paderb. 1922). Die sorgfältige Studie zeigt den Aufbau zunächst des Individualpsalms (Anrede, Herrlichkeitsschilderung, Selbsteinführung, Elendschilderung, Bitte, Schlußformel), dann die Eigentümlichkeiten, die dies Schema in der öffentl. Lit. annimmt (Litaneien, motivabwandelnde Gruppen, Gottesrede); das Schema erleidet mannigfache Abwandlungen. Damit werden die Psalmen verglichen, wodurch auf viele Ps. neues Licht fällt; bes. zeigt sich auch eine freiere Verwendung und allmähliche Auflösung des Schemas. Die klare Aufweisung des regelmäßigen Aufbaus ist für die gesamte Liturgie wichtig und müßte auf andern Gebieten weitergeführt werden. Es würde sich dann zeigen, wieviel von dem oben gen. Schema allgemein zum Gebetsstil gehört (vgl. z. B. die röm. Meßorationen). St. bringt einige Hinweise, z. B. S. 54 N. 2 auf das *Gloria* der Messe und das *Tedeum*; in jenem lehnt St. die Parallele wohl zu sehr ab; der Ton liegt doch auf dem *tu solus*; es sind Akklamationen auf Christus, die zunächst selbständig stehen und daher den Vater nicht ausschließen wollen. — S. 86—88 befriedigt die Erklärung von Ps. 109 nicht ganz; V. 16—19 sind doch eine ernste Schwierigkeit. — Bes. wertvoll auch für spätere Lit. ist auch das S. 127 ff. (vgl. auch 145 ff.) über Litaneien Gesagte. Diese Gebetsform findet sich also schon im Sumerischen und zeigt hier ihren engen Zusammenhang mit dem Responsorialgesang (128). Ein Vorsänger gab den Kehrvers an, indem er ihn vorsang oder wiederholen ließ (138). St. verweist 136 N. 2 auf den Vortrag der Allerheiligenlitanei, wo auch ein oder mehrere Vorsänger den 1. Halbvers, die Gemeinde den 2. vorträgt. Zu den motivabwandelnden Gruppen, die spezifisch sumerisch erscheinen, könnte man auf Apok. 7, 5—8 hinweisen. Die ausgezeichnete Untersuchung weist auch kurz auf die ägypt. Hymnen hin und soll durch eine Vergleichung der Ausdrucksweise und religiösen Höhenlage ergänzt werden. [158]

H. Zimmern, *Babylonische Vorstufen der vorderasiatischen Mysterienreligionen?* (Zschr. d. Deutschen Morgenl. Ges. 76 [1922] 36—54). Babyl. Religion kann, auch auf dem Umwege über den Iran, auf die vorderasiat. Mysterienreligionen ge-

wirkt haben; jedoch zeigt sie einen unmystischen Charakter. Auch wo in Babylon von Geheimnissen die Rede ist, handelt es sich um astrologische u. dgl. Spekulationen. Auf andern Gebieten kann man in gewissem Sinne von babyl. Vorstufen der vorderas. Mysterienreligionen sprechen. Die astralen und kosmischen Gedanken sind bab. Gut, dienen aber zur Einkleidung des Schicksals der Seele. Die Idee der Entsprechung von Makrokosmos und Mikrokosmos, Himmlischem und Irdischem usw. ist mit babylonischem Material aufgebaute griechische Gedankenarbeit; so auch das Weltjahr des Berossos wohl hellenistisch. Astrologie und Fatalismus sind ursprünglich babyl. Die babyl. Magie drang, wenn auch stark verändert, in die Mysterienrel. ein. Der Erlösungsgedanke findet sich, wenn auch noch äußerlich gefaßt, in dem klassischen Erlösungsgedicht der Babylonier: „Ich will huldigen dem Herrn der Weisheit“. Ein Weiser berichtet von schweren körperlichen und seelischen Leiden und der Rettung durch die Götter; er durchwandelt die 12 Tore im Marduktempel Esagil zu Babylon, die ihm verschiedene Stufen des Heiles bringen, bringt dann ein Dankopfer dar und nimmt am Festschmaus teil. In der Mythologie geht der Gegensatz zwischen Ormuzd und Ahriman, Licht und Finsternis, vielleicht z. T. auf den Gegensatz von Marduk und Tiāmat zurück. Die babyl. Götterlisten wirken vielleicht weiter in den gnost. Syzygien. Von dem babyl. Hauptgotte Marduk ist neuerdings ein Kultmythus bekannt geworden (vgl. Zimmermann, *Zum babyl. Neujahrsfest II.*, Ber. Sächs. Ges. d. Wiss. 1918 Heft 5), der von seinem Verschwinden in der Unterwelt, seinem Sterben und seiner Wiederbelebung berichtet. Dieser Mythos kultisch dargestellt am babyl. Neujahrsfest; dabei das Welterschöpfungslied als Festlied, das den Sieg des Lichtgottes Bēl-Marduk verkündet. Der Mythos aus dem 7. Jh. v. Chr. überliefert. Es fehlt aber der mystische Gedanke, daß der einzelne Mensch das gleiche Schicksal wie der Gott erfahren kann und dadurch sich mit ihm vereinigt. [159]

H. Greßmann, *Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion. Eine kritische Auseinandersetzung mit Reitzenstein* (Zschr. f. Kircheng. 41 [1922] 154—180). Fortsetzung von Jb. 2 Nr. 84. Die Übersetzung und Deutung der manich. Lieder findet Gr. teilweise verfehlt und sucht sie zu verbessern, erkennt jedoch die Aufstellungen R.s über die mandäische Religion im wesentlichen als richtig an, bes. auch seine Lehre über die Abhängigkeit der apokalyptischen Ideen des Judentums vom Iran. Der Einfluß der Mithrasreligion auf das hellenist. Judentum wird nach Gr. nunmehr sichergestellt durch einen von Smyly in den *Cunningham-Memoirs* 1921 mitgeteilten Papyrus. Gr. will überhaupt das, was man in der christl. Gnosis bisher als manich. Einfluß ausgegeben hat, aus der Mithrasrel. ableiten, deren Spuren sich auch im Manichäismus nachweisen lassen; er möchte schon bei Hesekiel, Deuterocesaja und Sacharja persische Einflüsse annehmen. Die Ansicht R.s über den iranisch-chaldäischen Ursprung der „Weisheit“ in der jüd. Spruchliteratur findet Gr.s Beifall, ebenso die Gleichsetzung des Menschensohnes mit den iran. Urmenschen. Gr. will dies später noch weiter beweisen; nach ihm ist die Gestalt des Hochbetagten und des himmlischen Schreibers von der Gestalt des Menschensohnes untrennbar; alle 3 seien demnach iranisch-chaldäisch. Auf Grund der Forschungen R.s könne man jetzt wagen, das Verhältnis von Mithrasrel. und Christentum umzukehren. D. Z. [160]

I. Schefftelowitz, *Die Entstehung der manichäischen Religion und des Erlösungsmysteriums* (Gießen 1922). Der Titel des Buches zeigt, daß es sich mit den durch R. Reitzenstein aufgeworfenen Fragen befaßt (s. Jb. 1 Nr. 64, 2 Nr. 83 f., ferner Reitz., *Drei Gedanken zur Entwicklung des Erlöserglaubens* [Hist. Zschr. 1922, 1 ff.], *Vorchristliche Erlösungslehren* [Kyrkohist. årsskr. 1922, 94 ff.]). Seine Kritik beruht auf reichem orientalistischem Wissen, ist aber oft nicht klar und durchschlagend genug. Gegenüber dem vagen Gebrauch R.s versteht er unter „iranisch“ „die aus urarischen Ideen entwickelten Vorstellungen der Iranier nebst den aus ihnen hervorgegangenen jüngeren Sekten, sowie auch diejenigen Entlehnungen aus fremden Kulturen, welche bereits in altiranischer Zeit sich der iranischen Geisteswelt völlig

angeglichen haben . . .“ Im Manichäismus findet Sch. babylonische, mandäische, jüdische, christliche, indische und iranische Bestandteile. Die 7 Planeten stammen auch nach R. aus Babylon; daß sie aber im Judentum zu Dämonen geworden seien, beweisen die Stellen 11 f. nicht. Die Lichtlehre der Manichäer leiten R. und Sch. aus dem Mandäismus, ersterer aber dann weiter aus dem Iran, letzterer aus dem Judentum und Christentum ab, was nicht den letzten Grund gibt; dasselbe gilt für eine Reihe anderer Lehren und Bilder; die mand. Entwertung des Körperlichen, die sich nach Sch. aus dem essäischen Judentum entwickelte (woher ist sie aber hier?), findet er sogar „sonst noch an einzelnen Stellen des jüdischen Schrifttums“ (27), die dies aber nicht beweisen; noch viel weniger geht aus Röm. 8, 6 ff., I Kor. 15, 40; 50 hervor, daß das Urchristentum den „Körper gleichsam als eine Schöpfung Satans“ hinstellt (28)! Auch die Vorstellung II Kor. 4, 4 ist streng zu scheiden von der mand. und manich. (29), denn der „Gott dieser Welt“ ist dem wahren Gott nicht gleichgeordnet. S. 32 nennt Sch. neben dem essäischen den Einfluß der Gnosis auf die Mandäer! Die Rückführung des Zervanismus auf jüd. Einfluß (45) ist nicht bewiesen. Die Gestalt des Urmenschen ist schon iranisch, aber der manich., schon bei den Mandäern in einfacherer Form vorliegende Urmenschenmythos läßt sich als solcher nicht nachweisen; Sch. glaubt ihn aus Markion, Apelles und Justin ableiten zu können (?). Das sog. Zarathustrafragment erklärt sich ganz aus mand.-manich. Vorstellungen; nur der Name Z. ist iranisch. — Vgl. die Rez. von C. Clemen, *Philol. Wschr.* 1923, 517—520; ferner Reitzenstein, *Gött. Gel. Anz.* 1923, 37 ff. und *Gött. Gel. Nachr.* 1922, 249 ff. — Für die Beziehungen der christl. zur jüd. Lit. zu beachten ist das S. 34 über qādōš und Amen Gesagte; die geheimnisvolle Wirkung, die man letzterem zuschrieb, hat wohl dazu beigetragen, daß es unverändert in die christliche Überlieferung überging. [161]

W. Spiegelberg, *Der Gott Bait in dem Trinitäts-Amulett des Britischen Museums* (*Arch. f. Rel.-wiss.* 21 [1922] 225—227). *Εἰς Βάιτ, εἰς Ἀθάρ, μετὰ τῶν βλα, εἰς δὲ Ἰκῶρι, χαῖρε πατέρ κόσμου, χαῖρε τριμορφε θεός.* Die Formel *εἰς θεός* hat hier nicht die elative Bedeutung (wie in den Akklamationen), sondern henotheistische, da sie die mystische Einheit einer Göttertriade betont. [162]

H. W. Schomerus, *Die Hymnen des Mānikka-Vāṣagar (Tiruvāṣaga). Aus dem Tamil übers.* (*Rel. St. d. Völker hg. von W. Otto. Texte zur Gottesmystik des Hinduismus Bd I Jena* 1923). Nach der trefflichen Einleitung lebte M. etwa im 9. Jh. und ist einer der 4 großen tamulischen Hymnendichter. Ein religiöses Erlebnis bewog ihn, sein Leben ganz Šiva zu weihen, den er theistisch oder vielmehr theopanistisch auffaßt, und ihn zu besingen. Der Kampf gegen den Buddhismus und Jainismus spielt nur noch nebenbei in seine Dichtung hinein. Die Hymnen sind von einer großen Gottesinbrunst getragen, lassen aber sittliches Streben vermissen. Sie zeigen auch in der Übersetzung noch oft große Schönheit, allerdings auch öfters eine gewisse Eintönigkeit. Sie sind mehr individuelle als kultische Lieder, deshalb für das liturg. Studium weniger von Belang. Immerhin lassen sie sich auch zum Vergleichen mit christl. Lit. heranziehen. Interessant ist z. B. in dem Liede S. 6—10 eine Art kultischer Epiphanie: während der Dichter die Taten des Gottes singt, „da zeigte er seine Gestalt, die kraftvolle, schöne, heil'ge . . . Da offenbarte sich gnädig der Sel'ge, der völlig hinwegnahm allen unsern Mangel . . . Da ist erschienen der Herr . . .“ S. 20—24 stets wiederholte Akklamation: „Gepriesen seist du . . .“ [163]

III. Römische, hellenische, hellenistische Religion.

E. Samter, *Altrömischer Regenzauber* (*Arch. f. Rel.-wiss.* 21 [1922] 317—339) spricht u. a. vom Durste der Toten, aus dem das altchristliche *refrigerium* hervorgehe. [164]

F. Pfister, *Epiphanie* (Pauly-Wissowa-Kroll Realenz. Suppl. IV 277—323). Eine ausgezeichnete Übersicht über die antike E. und Grundlage für das Studium der christlichen, die bes. am Schluß kurz behandelt wird. [165]

E. Pfister, *Epode* (ebda 232—344). Für die christl. Lit. wichtig bes. das über *ἐπιναλίσθαι*, Verbindung von *πράξις* und Sprache Gesagte; nahe Beziehungen bes. zur Form der Exorzismen. [166]

Fr. Schwenn, *Der Krieg in der griechischen Religion; V Der Pyrrhos* (Arch. f. Rel.-wiss. 21 [1922] 58—62). Fackel und Kerze sind apotropäisch. Während aber bei den Parsen das Feuer zum Symbol des Guten wird, wird die Fackel bei den Griechen zum Abzeichen und Repräsentanten unterirdischer oder gefährlicher Mächte. *VII Kathartische und apotropäische Riten* (ebda 68—71). Rote Kleidung und Kränze wehren feindliche Zauberkraft und böse Geister ab. [167]

P. Stengel, *Opferspenden* (Hermes 57 [1922] 535—550) handelt über die Ausdrücke *χέρνιψ*, *χέρνιπτεσθαι* (*κατάχεσθαι*) und *λουτρά*, *χέρνιψ* heißt Waschwasser, Wasserspende, Opferspenden. Vor dem Opfer und Gebet Reinigen der Hände (vgl. Z 266), wo, ist gleichgültig; es kann in einem *χέρνιβιον* geschehen. *χέρνιπτεσθαι* in der gesamten Literatur — die Hand mit Wasser benetzen, um es zu libieren d. h. mit der bloßen Hand libieren; dazu gehört das Streuen der *οἶλαί. κοινωνὸν εἶναι χέρνιβιον* (Aisch. Ag. 1037), *χέρνιβιον εἶργεσθαι* (Demosth. XX 158), *μήτε χέρνιβας νέμειν* (Soph. Oid. Ayr. 246) beziehen sich auf die Opfergemeinschaft. Man sprengt *καθαρὸν ὕδωρ* (Dion. Hal. VII 72). Wasserspenden häufig im chthonischen und bes. im Totenkult. Ähnlich die *λουτρά*; vgl. Eurip. Phoin. 1667 *σὺ δ' ἄλλὰ νεκρῷ λουτρά περιβαλεῖν μ' ἔα* und Soph. Ant. 429 ff. *χοαῖσι τρισπύδοισι τὸν νέκυν στέφει*. Ferner Soph. El. 84; 434 ff. Spenden zum Labsal der Seele, in vollen Güssen aus großen Gefäßen ausgeschüttet, mit Milch (und Honig) gemischt. Die Lutrophoren auf den Gräbern dienten wohl anfangs kultischen Zwecken. [168]

M. P. Nilsson, *Der Flammentod des Herakles auf dem Oite* (Arch. f. Rel.-wiss. 21 [1922] 310—316) erklärt sich aus einem „Jahresfeuer“, dessen Dasein auf dem Oite von der archaischen bis in die römische Zeit jetzt durch den Fund einer Umgrenzung mit den Aschenresten von Scheiterhaufen (darin Tier- und wohl auch Menschenreste, Waffen, Scherben und Heraklesstatuetten) bestätigt ist. N. vergleicht die noch jetzt in Mittelgriechenland üblichen Jahresfeuer, in denen eine Puppe, die Hexe, Judas, der Tod usw., verbrannt wird. — Zu vergleichen wäre das Osterfeuer des christlichen Ritus. Für den Gedanken der Anamnese ist wichtig der 313 N. 3 zitierte Satz aus [Luk.] *Amores K. 54: εἰς ἀγορὰν ἐξίωμεν. ἤδη γὰρ εἰκὸς ἔστιν ὑπάπτεσθαι τῷ θεῷ τὴν πυρὰν. ἔστι δ' οὐκ ἀτερεῖς ἢ θέα τῶν ἐν Οἴτῃ παθῶν ὑπομιμνήσκουσα τοὺς παρόντας*. [169]

J. Souilhé, *Le silence mystique* (Rev. d'Asc. et de Myst. 4 [1923] 128—140). Ein Bericht über das Jb. 1 Nr. 133 erwähnte Buch. Wenn S. mit vielen andern die Unechtheit des 2. platonischen Briefes annimmt, so ist das eine willkürliche Annahme. Schon zeigt sich eine Abkehr von dieser Kritik; vgl. z. B. P. L. Landsberg, *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie* (Bonn 1923) 16 N. 2. [170]

E. Maaß, *Segnen Weihen Taufen* (Arch. f. Rel.-wiss. 21 [1922] 241—286). Diese Begriffe verbinden sich allmählich im antiken und christlichen Mysterium mit dem Worte *σφραγίς* (*signum*), *σφραγιζειν* (*signare, consignare*). *σφρ.* ist = *τελεῖν* d. h. die vollendende Weihe geben (*μυεῖν* = *initiare* Anfangsweihe). (M. hätte hier darauf hinweisen können, daß wohl eben deshalb, weil *σφραγίς* die letzte Weihe bedeutet, der Name *σφρ.* später von der Taufe auf die Firmung übergang, die daher *τελειώσις, perfectio* hieß, als vollendender Abschluß der Taufe; vgl. De sacr. III 2, 8 *sequitur spiritale signaculum . . . quia post fontem superest, ut perfectio fiat*.) Die *fragilitates* in der Schilderung der Kybelemysterien bei Prudentius sind nicht körperliche Zeichen (*stigmata*), sondern Bezeichnung der letzten Weihe, *consecratio*, des *sacrandus*; daher *σφραγιζέσθαι* = sich weihen; „die heiligen Namenzeichen oder Wesenssymbole auf den Leib jenes Mysten in feierlicher Handlung eingeätzt sind die Konsekration, sind für ihn das Sakrament“. Ein so Gezeichneter ist geweiht und steht unter dem Schutz der Gottheit. Der Beweis, daß *σφραγίς* ursprünglich die heilige Tonerde bezeichnet und daß ein Stück davon in der eleusinischen *cista mystica* lag

(das Berühren damit läge in dem *ἐργασάμενος* des eleus. Symbols), scheint mir nicht gelungen. Die Bedeutung „Stempel, Zeichen“ scheint mir auch für die mystische Auslegung zu genügen. — Das *ἐπισφράγισμα τῆς σφραγίδος* ist nicht, wie M. (S. 281) meint, eine Wiederholung der Taufe, sondern ihre Vollendung durch die Ölsalbung. Ebenso ist Euseb. KG VI 4, 43, 4 das *σφραγισθῆναι ὑπο τοῦ ἐπιτοκίου* die Firmung, da diese nur der Bischof gibt, die Taufe aber gewöhnlich ein Priester spendet; deshalb heißt es auch: *τούτων δὲ μὴ τυχῶν πῶς ἂν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔνυχεν*; Die *σφραγίδες* des Naassenerhymnos (S. 282) sind wohl anders zu erklären. *φωτίζειν* (S. 257) bei Suidas = *εἰς φῶς ἄγειν, ἐξαγγέλλειν, παραδιδόναι τὸ κατὰ τὴν ἐντολὴν* (da dies Wort einen guten Sinn gibt — vgl. O. Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico* [1919] 4 ff. — ist es nicht ohne weiteres in *τελετὴν* zu ändern) ist nicht mit dem christlichen *φωτισμός* zusammenzustellen. [171]

J. A. Scott, *The meaning of the Verb βάπτω, βαπτίζω* (Class. Journ. 16 [1920] 53): 1. unter Wasser tauchen und wieder herauskommen, 2. untertauchen und drunten bleiben. Dagegen *Batrachomyomachia* 220, Lukian *ἀλ. ἰστορ.* 17, Schol. II. 18, 329 *βάπτειν* = sprengeln. — Vgl. auch die Anregung von F. Schultheß, *Zschr. nt. Wiss.* 21 (1922) 233 N. 1. [172]

G. Bendinelli, *Ipogei sepolcrali scoperti presso il km IX della Via Trionfale* (Not. d. Scavi 19 [1922] 428—444). Die Anlage auf der Via Trionfale (NW von Rom) hinter S. Onofrio. Eingangskorridor mit Ziegelpflaster und Gewölbe, Vorhalle 1,95 × 1,40 m, quadratischer Hauptraum (3 qm) mit 3 Nischen für Sarkophage. Darin 4 Sarkophage. In der Zentralnische der 1. mit der Inschrift *Octaviae Paulinae filiae dulcissime carissime q. u. a. VI. m. IIII. d. V. Octavius Felix pater fecit*. In den 2 andern Nischen 2 Frauen beigesetzt, in Sarg 4 der Vater: *M. Octavio Felici sen. patri pientissimo q. u. a. LVVI m. VI. d. VIII M. Octavius Eutyches lib. curavit*. Erste Hälfte des 3. Jh. Hauptbild in der Lünette über dem Sarg 1. Links ein Amor, der in einem von 2 Tauben gezogenen Wagen ein sich sträubendes Mädchen entführt. Rechts davon ein in Erwachsenengröße gemalter Hermes, nach r. schreitend; er winkt dem Mädchen. Davon r. die *campi Elysiaci*: eine mit großen Blumen bewachsene Wiese, in deren Mitte eine Säule steht; darauf eine dreileibige Hekate mit brennenden Fackeln in den 6 Händen. Zwischen den Blumen kleine Kinderfiguren, Blumen pflückend. Eins mit Vexillum, eins als Minerva gekleidet, zwei mit Schmetterlingsflügeln und Körben; im ganzen 10 Kinder. Auf einem rechteckigen Bild an der r. Wand spielende Putten, gleichfalls in einem Garten. Decke und linke Wand zerstört. H. Lietzmann. [173]

J. Hubaux, *Le plongeon rituel* (Musée belge 27 [1923] 5—81). Das Apsidenbild der 1917 an der Porta Maggiore entdeckten Basilika (s. Jb. 2 Nr. 101/2) erklärte Curtis (Amer. Journ. of Arch. 34 [1920] 146 ff.) aus Ovid, *Heroiden* 15, 161—184 als den Selbstmord der Sappho. Davon ist jedoch dort nicht die Rede, sondern von einem Hinabschweben vom leukadischen Felsen, um den Liebesschmerz zu vergessen. Archäologische und literarische Zeugnisse beweisen die Existenz eines Tauchens mit darauffolgender Errettung: Strabon, *Geogr.* 10, 9 p. 452: ein Verbrecher wird *ἀποτροπῆς χάριν* vom Leukasfelsen gestürzt, aber mit Federn und Vögeln umgeben und von Nachen gerettet; dort sei auch *τὸ ἄλμα τὸ τοῦς ἔρωτας παύειν πεπιστευμένον*, von Sappho ausgeführt; vorher nach Strabon schon von Kephalos und nach dem von Ovid nachgeahmten Dichter von Deukalion; vgl. Theokrit 3, 25—27; Vergil, *Bucol.* 8, 58 ff., dazu Ps.-Seruius: *apud Leucaten soliti erant se praecipitare qui aut suos parentes inuenire cupiebant aut amari ab his desiderabant quos amabant*; Ausonius beschreibt ein Gemälde, auf dem Selbstmörderinnen dargestellt sind, auch Sappho; in der Apokalypse Petri stürzen sich Invertierte vom Felsen hinab; Paus. I 30, 1 und Suidas s. v. *Μέλητος* berichten von Kunstwerken, die zu solchen Erzählungen Anstoß gaben; bes. der Jüngling mit den 2 Hähnen erinnert an den Verbrecher von Leukas mit den Federn und Vögeln; noch mehr ist das Motiv verdreht in Theokrit 23, wo aber das Tauchen wieder auftritt; in der tomba della caccia e pesca in Corneto wieder ein

Taucher, der gerettet wird. Wahrscheinlich steht hinter all diesem ein Ritus. Die *Bárrai* in Athen (seit dem 5. Jh. v. Chr.) hatten den Tauchritus im Kult der Kotyto; cf. Juvenal 2, 91 f. und Schol., Cic. *ad Att.* VI 1, 18; eine Einweihung durch *immersio* bei Tertull., *de bapt.* 5: *nationes extraneae . . . sacris quibusdam per lauacrum initiantur*; das Bild der Basilika deutet noch auf ein abgeschwächtes Tauchen durch Hineinspringen, nicht ein bloßes Bad. Um die magische Wirkung des rituellen Tauchbades zu erklären, zieht H. den Bericht über Thespesios bei Plut., *De sera num. uind.* 22 bei, der durch einen Sturz, den er mit einem Fall ins Wasser vergleicht, zu einem neuen Menschen wurde, nachdem er in der Bewußtlosigkeit das Totenreich gesehen hatte; er ändert auch den Namen; es fand eine „Desintegration der Persönlichkeit“ statt; H. vergleicht dazu die Weihen mancher Negerstämme, wo auch eine Amnesie des früheren Lebens bewirkt wird; die Eingeweihten benehmen sich wie Neugeborene. Die Tauchung, die Vergessen bringt, konnte auf Sünder und unglücklich Liebende angewandt werden; Sappho stellte beide dar; die antike Tradition weiß nichts von ihrem Tode bei Leukas; sie stellt in der Basilika die Eingeweihte dar, die durch den Ritus neugeboren wird. Der links in der Apside nachdenklich Sitzende ist nach H. der Myste; Apollon steht da als der die Mysten Aufnehmende. Die große Vertiefung in der Apside diente vielleicht, mit Wasser gefüllt, für das Tauchbad. Kotyto hatte im Anfang der Kaiserzeit einen Kult in Rom: Horaz *Epod.* 17, 56 f., Vergil *Catal.* 13, 19 ff., Juvenal 2, 91 f. Mehrere Bilder weisen auf eine Angleichung an den Kult der Kybele. [174]

Ed. Williger, *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen* (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. hg. von Maltz-Weinreich 19, 1 Gieß. 1922) untersucht die sprachliche und bedeutungsgeschichtliche Entwicklung der Wortfamilie mit dem Stamme *ἀγ-*. *ἄζεσθαι* bezeichnet die religiöse Scheu, dazu **ἄγος*, *παναγής* = heilig, tabu, *εὐαγής* (in der Bedeutung: rituell rein). Auch *ἄγος* = Folge eines sakralen Frevels gehört dazu durch den Übergang von der Bedeutung „Scheu vor dem Göttlich-Dämonischen“ zu „Gegenstand der Scheu, Macht-sphäre des Göttl.-Däm.“ *εὐαγής* = der Gottheit verfallen, *sacer* (heilig und verflucht); die Verfluchung ist eine Weihe des Verfluchten an den Gott; eine Selbstverfluchung = Selbstweihe ist der Eid; in diesem Sinne auch *ἐξάγιος* (καὶ ἐπάρτος) gebraucht. *Καθαγίζειν*, „unter tabu stellen“, enger „opfern“, u. zwar solches, was der Mensch nicht genießen darf. *εὐαγίζειν* (den Toten) opfern, wahrscheinlich = *εὐαγής* machen d. h. den Toten vollständig weihen (weil der Spender nichts genießen darf) oder verstärktes *ἀγλίζειν*. — *ἄγνός* zunächst = religiöse Scheu erweckend, heilig; dann: rituell rein; kultische Objekte sind heilig und daher von Befleckung rein zu halten; diese objektive Reinheit gilt auch von Personen, die dem Gott geweiht sind. Wo *ἄγνός* die subjektive Reinheit bezeichnet, schwindet jede Beziehung zur religiösen Scheu = religiös nicht verboten, erlaubt (vgl. *ῥόσιος*). Schon in altgriech., bes. dann in jüdischer und christlicher Religiosität vergeistigt = Reinheit der Seele. — *ἄγιος* wird erst in hellenistischer Literatur (für die klassische Zeit ist W. wohl etwas zu skeptisch) mit Beziehung auf ein Tabu gebraucht, bes. wo oriental. Heiligtümer genannt werden; auf hellenist. Inschriften von Orten und Gegenständen, jetzt aber auch kultisches Epitheton von (bes. oriental.) Gottheiten. In den LXX durchläuft *ἄ.* alle Spielarten von obj. und subj. Bedeutung. Die Darstellung des christl. Gebrauchs befriedigt weniger. Von magischer Kraft bei Paulus sollte man nicht sprechen, da gerade bei ihm das spezifisch christliche Ineinanderfließen von obj. und subj.-ethischer Heiligkeit sich offenbart; auch I Thess. 4, 3 f. ist nicht eine äußerlich-religiöse Reinheit im antiken Sinne gemeint. (S. 91 N. 1 ist zu lesen: Apg. 26, 18 und *πίστευε τῇ εἰς ἐμέ*; dies gehört aber nicht zu *ἡγιασμένοις*, sondern zu *λάβειν κληρον.*) Die christl. Terminologie schließt sich nach W. nicht an die hellenistische an (das gilt auch von *πνεῦμα ἁγίου*), sondern an die der LXX, die ihrerseits sich in der Diaspora gebildet hatte und *ἁγ.* mit *ἄ.* übersetzte; im Heidentum findet sich *ἄ.* im subj. Sinne erst spät und ganz vereinzelt unter jüd. Einfluß. — Das treffliche Buch ist noch über das hier Berichtete hinaus für die Liturgieforschung wichtig. [175]

B. A. G. Fuller, *The Eleusinian and Orphic Mysteries* (Hibbert Journal 21 [1922] 141—157). Die el. M. entwickelten durch Lehre und Liturgie den mystischen Sinn, lassen es aber an der eigentlichen Mystik fehlen. Solche findet sich in den orph., die auf die Philosophie großen Einfluß übten. L. Gougaud O. S. B. [176]

R. Eisler, *Orpheus—The Fisher: Comparative Studies in Orphic and early Christian Symbolism* (Ldn. 1921) will Ὠρφεύς ableiten von ὄρφοι, den hl. Fischen in den Tempeln des Apollon in Lykien. Ὠ. = Fischer. Aus dem Jäger wird allmählich der Hirt, aus O. der „gute Hirt“. Eisler untersucht dann Fisch und Fischer in den Evangelien, ferner das christliche „Milchsakrament“, die Johannaufnahme (Vorbeugungsritus gegen die Messianische Flut), das angebliche urchristl. Fisch-Liebesmahl mit Brot und Wein und feierlicher Danksagung, die Aberkiosinschrift usw., mit viel Gelehrsamkeit, aber auch Phantasie. Sein Leitgedanke, der aber in einer weiteren Veröffentlichung vervollständigt werden soll, ist (Vorwort): I claim now no more than to have discovered a remarkable historic parallelism, in the main independently developed lines of ritual symbolism in early Christianity on the one hand, in the Orphic mysteries on the other. — Vgl. auch die Warnung bei Dölger, *IXΘΥC* II (1922) 506 N. 2 und den ausführlichen Bericht von K. Ziegler, *Philol. Wschr.* 1223, 796—805. [177]

Ad. Hesse, *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum* (Tijdschr. voor Geschiedenis 1 S. 425—455) gibt (in deutscher Sprache) eine klare Übersicht über Dölger, *IXΘΥC* II und III (s. Jb. 2 Nr. 132). S. auch A. P(ala-dini) in den *Eph. Lit.* 37 (1923) 119—123. [178]

Fr. Cumont, *Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit*; deutsch von G. Gehrich. 3. Aufl. besorgt von K. Latte (Lpzg.-Brl. 1923). Die neue Aufl. des bekannten Werkes bringt manche Zusätze und Berichtigungen. Bes. erweitert ist der 2. Anhang über die seit 1900 erschienenen Monumente. [179]

Th. Hopfner, *Über die Geheimlehren von Jamblichus. Aus dem Griechischen übers., eingel. u. erkl.* (Quellenschriften der griech. Mystik I. Leipzig, Theosoph. Verlagshaus, o. J. [1922]). Die erste deutsche Übers. dieses Werkes, das für die Kenntnis der spätantiken Mystik (auch Kultmystik) überaus wichtig ist. H. übersetzt den wohl nicht ursprünglichen Titel περί μυστηρίων mit „Geheimlehren“, mit Recht, insofern nicht von den eigentlichen Mysterien die Rede ist, aber doch auch wieder unzureichend, da J. sehr viel gerade von Kultmystik spricht. Hierin liegt auch die Bedeutung des Buches für die Liturgiegeschichte. So handelt B. II (vgl. auch III 18; 24 usw.) von den durch die theurgischen Akte und Epiklesen hervorgerufenen Erscheinungen der Götter (in Kraft der göttl. Namen); gerade der Namenglaube tritt stark hervor; ferner die Bedeutung der Symbole im Kult, z. B. I 11; II 11: hier ist deutlich die Notwendigkeit der Kultmystik ausgesprochen für die „theurgische Vereinigung“; zugleich eine Wirksamkeit der selbst unverstandenen Symbole „aus sich selbst“, gewissermaßen *ex opere operato*; also äußere Zeichen, die aus sich die mystische Gottvereinigung bewirken. In der Kulthandlung verbindet sich Opfer und Gebet (V 26). Im Opfer läutert das Feuer das Opfer und den Opfernden (V 12). Die Theurgen legen das Gewand der Götter an (IV 2), da sie durch die „göttlichen Symbole“ zu ihrer Macht emporgehoben sind. Im Orakel wirkt eine Erfüllung mit göttlichem Pneuma (III 11). So ließe sich vieles nennen, was für die Liturgie verwertbar ist. Die Übersetzung ist im ganzen wohl gelungen; durch Einfügungen in Klammern hat H. sie noch bedeutend verständlicher und lesbarer gemacht. Außerdem hat er in einem Anhang (192—277) wertvolles Material zur Erklärung beigebracht. Ich verweise nur für unsere Zwecke auf N. 75 (Hymnus als Zauberepiklese), N. 84 (Masken, Kopfbinden, Gewänder der Mysten und Theurgen), N. 107 (rituelle Tötung durch Ertränken als ἀποθέωσις) usw. Zu VI 7 und VII 1 (mystisches Schweigen, symbolische Lehre) hätte auch auf meine Arbeit *De philos. Graec. silentio mystico* (1919) verwiesen werden können; VII 4 habe ich in meiner Schrift *Die Lit. als Mysterienfeier* (3—5, 1923) 145 f. in der Frage der Kultsprache angezogen. [180]

Fr. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (Στοιχεία. Stud. z. Gesch. des ant. Weltbildes u. d. griech. Wissensch. hg. von Fr. Boll VII Lpz.-Brl. 1922). Wurzeln der Buchstabenmystik sind das Erschaudern des primitiven Menschen vor dem Mysterium der Schrift und der Universalismus d. h. Glaube an die Symbolhaftigkeit der ganzen Welt. Der Glaube an den göttlichen Ursprung der Schrift ist orientalisch. Die Buchstaben wurden als Zahlen und Noten verwandt. Bei ihrer religiösen Bewertung spielte auch ihre Bezeichnung als *στοιχεία* mit, die zugleich die Sternbilder bedeutete; ferner eine gewisse „Kindheitsmystik“. Aus dem Kap. „Die verschiedenen Gebiete der Buchstabenmystik“ heben wir nur einige Punkte hervor, die für die christliche Liturgie besonders zu verwerthen sind. Die schon von Grisar und A. Dietrich teilweise erkannte Bedeutung des bei der Kirchweihe verwandten Alphabets wird durch D. wohl endgültig klargelegt. Der Weg ist folgender: Zunächst verwerthen die Zauberer und Mystiker sinnlose Anhäufungen von Buchstaben als *ὀνόματα ἁσημα* und *βάββαβα*; dazu treten Vokalreihen als ägyptisch-hellenistische Abart der voces mysticae. Man glaubt auf diese Weise den geheimnisvollen Namen des Urgottes irgendwie zu treffen; auch das konvulsivische Zungenreden wirkt mit. Das Bilden von Vokalreihen ist schon eine Systematisierung. Vokal- und die weniger vorkommenden Konsonantenreihen werden verschiedenartig weiter systematisiert. Eine systematische Anordnung der Buchstaben zur Verstärkung der ihnen inwohnenden Kräfte ist es, wenn im späteren At. die *Alphabetreihe* als heilige Formel gebraucht wird. So bei Clem. Alex. Strom. V § 48, 5 Verse, die jedesmal das ganze Alphabet enthalten. Ps.-Tertull. *adu. omnes haer.* 5: Marcus und Colorbasus behaupteten, die ganze Fülle und Vollendung der Wahrheit sei im Alphabet; deshalb habe Christus sich als *Α* und *Ω* bezeichnet. Pachomius fand nach Gennadius 7 im Alphabet Mysterien, ebenso der Verf. (Sabas von Talas?) des aus dem 6. Jh. n. Chr. stammenden Buches „Die Mysterien der griech. Buchstaben“. Im Gregorianum (aber nicht, wie D. zu glauben scheint, in dem von P. Hadrian übersandten eigentlichen Greg., sondern in der Appendix des Alkuin!) steht nun die Vorschrift, bei der Kirchweihe solle das Alphabet griech. und lat. in Asche auf den Boden geschrieben werden. Manche Bischöfe wollten auch hebr. schreiben. In Mailand wird das Alphabet auch an den 4 Außenwänden angebracht. „Das ist die alte Abgrenzung des *τέμενος* nach den vier Windrichtungen (Varro, de lingua lat. VII 2 p. 94 Goetz-Schoell mit deren Note), die auf das christliche templum übertragen worden ist (Isidor. etymol. XV 4, 7). Für einen *στοιχεία*-Gläubigen konnte es kaum etwas Geeigneteres geben, um einem Stück Raum abgeschlossene *ἀντάχεια* eines Mikrokosmos zu geben, als das Alphabet, das Abbild des in sich ruhenden Kosmos. Ferner war damals das *ΑΩ*-Symbol verbreitet, und man war seit alter Zeit gewohnt, die Alphabetreihe als Zauberformel aufzuschreiben, besonders zu apotropäischen Zwecken. Ein solcher apotropäischer Sinn spielt sicherlich auch hier mitherein“ (S. 74 f.). (Es wäre auch zu erwähnen gewesen, daß im Ritus der Kirchweihe das Alphabet unmittelbar mit den Exorzismen verbunden ist. Daß das Kreuz nicht die Hauptsache ist, ergibt sich wohl aus der Rubrik: *Si ecclesia sit magna, fieri possunt loco primae lineae viginti quatuor areolae aequali spatio distantes ex cinere; et loco secundae viginti tres.*) D. sammelt die *ΑΩ*C-Denkmalen im Anhang; ihr Charakter ist nicht immer fest zu bestimmen. Von den Alphabeten der Kirchweihe her werden dann wahrscheinlich die symbolischen Alphabete auf Glocken zu erklären sein. Aus § 6 ist hervorzuheben die Bemerkung, daß die spätantike Zahlenspekulation aus dem Pythagoreismus und der Astrologie hervorging. § 7: Die Gematrie, d. h. die Umsetzung der Buchstaben der Worte in Zahlen, wird schon in der Ideographik des Orients angewandt, erfährt einen großen Aufschwung durch die Verwendung der griechischen Buchstaben als Zahlen. Sie wird auch in Gebeten verwandt; als Ersatz des Gottesnamens; auf liturgischem Gerät. § 14: Akrostichis. Die Namenakr. ist älter als die alphabetische; beide orientalisch. Die alphab. gibt dem Gebet „etwas ungewohnt Zwingendes“ und den „Eindruck der erschöpfenden Vollständigkeit“. Die byz., syr. und lat. Kirchenpoesie lieben die Akr. Das überaus reichhaltige und wohlhabwägende Buch bedeutet einen großen

Fortschritt auf diesem Forschungsgebiete. S. 24 hätte auf das Ψ bei der Taufwasserweihe hingewiesen werden können. Wenn (S. 25) von Pachomius die Einfacheren mit I , die Schwierigeren mit Ξ bezeichnet werden, so ist wohl nicht der Laut, sondern die Form des Buchstabens das Ausschlaggebende. S. 45: $\alpha\phi\delta\epsilon\gamma\kappa\iota\sigma$ bezeichnet auch das Geheimnisvolle = $\alpha\rho\eta\tau\omicron\varsigma$. Das Gebet der Philologia beginnt im Schweigen, entsprechend der hellenistischen Mystik, geht dann in $\delta\nu\delta\mu\alpha\tau\alpha$ $\delta\sigma\eta\mu\alpha$ über und wird schließlich in artikulierten Worten zur $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$. Es liegt also wohl kein Zungenreden vor.

[181]

Beziehungen zum jüdischen Kulte.

Von Mat. Wolff O. S. B.

Ed. Busse, *Der Wein im Kult des Alten Testamentes. Religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament* (Freiburg 1922). Geht wohl zunächst den Alttestamentler an. Aber Kap. III, der Ritus des Weinopfers im A. T., und Kap. IV, das vom Sinn dieses Opfers handelt, werden auch vom Liturgiker mit Interesse gelesen und studiert werden. Dankenswert sind da namentlich auch die Parallelen, die der Verfasser aus anderen Religionen und Kulturkreisen zusammenträgt und die manches Licht über die Auffassung des Opfers überhaupt im A. T. und bei anderen Völkern verbreiten. Der Gebrauch des Weines hat sich im jüd. Kult ja bis auf unsere Tage erhalten. Busses Schrift weist die alttest. Grundlagen dafür nach. Die Erklärung von Neh. 13, 4 ff. S. 22 fußt auf der lat. Übersetzung. Der hebräische Text lautet indes anders.

[182]

P. Saintyves, *Essais de folkore Biblique. Magie, Mythes, et Miracles dans l'Ancien et le Nouveau Testament* (Paris 1920). Auf 463 Seiten gr. 8^o vereinigt der Verfasser 9 gesonderte Abhandlungen, die zu verschiedenen Zeiten entstanden, und die wie an Umfang, so auch an Inhalt und Wert einander nicht alle gleichwertig sind. Mit großem Fleiß ist das folkloristische Material zu den einzelnen Themen zusammengetragen, und so kann man verfolgen, wie gewisse wunderbare Vorgänge, die uns die Bibel berichtet, ihre Parallelen, z. T. vielleicht auch schon ihre Vorläufer, in anderen Religionen haben, wie aus denselben rituelle, in bestimmten Zeitabständen wiederkehrende Vorgänge entstanden und dann häufig auch im Leben oder besser in den Legenden der Heiligen ihren Niederschlag fanden. Am meisten lit. Material bringen wohl die 1. und 2. Abhandlung, die vom Feuer, das vom Himmel fällt, und der immer wiederkehrenden Erneuerung des Heiligen Feuers, dann vom blühenden Stab Aarons und anderen wieder grünenden Stäben handeln. [183]

A. P(aladini), *De primitiva Liturgia christiana eiusque necessitudine ad Liturgiam iudaicam* (Eph. lit. 36 [1922] 416—422) berichtet über einen Vortrag des Abtes I. Schuster O. S. B. über den Ursprung und die Entwicklung des röm. Kanons und ergänzt ihn durch Angaben über die Beziehungen zur jüd. Liturgie: die Psalmen Davids und einzelne Gesänge der hl. Schriften wurden übernommen; das dreifache Gebet des Tages; bestimmte Psalmen zu bestimmten Stunden; die eucharist. Agape am Sabbatabend, daraus die Sonntagsvigil; das *lucernare* (die rituelle Lampe des Sabbatendes, jetzt Beginn der *pannychis*), in Rom nur am Karsamstag; das Schema des Wortgottesdienstes mit den 2 Lesungen, den eingeschobenen Psalmen, der Litanei; die Eucharistia nach dem Mahle und nach dem Vorbilde des Paschamahles (?). Auch in der Kirchenverfassung Ähnlichkeiten: An der Spitze der Synagoge steht ein Gerusiarch oder *Angelus synagogae*; 7 Männer sorgten für die Vermögensverwaltung und die Armen; die Versammlungen waren im Hause eines vornehmen Mannes; vor den Mauern Zömeterium.

O. C. [184]

F. J. Badcock, *The Feast of Tabernacles* (J. theol. stud. 24 [1922/23] 169—174). Das Laubhüttenfest, ursprünglich ein Erntefest, erinnerte an die Wüstenwanderung Israels und an die Segnungen des Messiasreiches als Völkerernte; es begann kurz nach Mitternacht des 14./15. Tischri. Wenn die Morgenopfer bereitet waren, ging ein

Priester zum Teiche Siloa und schöpfte in goldener Kanne Wasser, trug es durch das Wassertor und goß es zur selben Zeit, wo das Opfer auf den Altar gelegt wurde, in ein silbernes Becken, von wo aus es an den Fuß des Altares floß, während ein anderer Priester die Weinspende in das entsprechende Becken goß. Die Rabbiner brachten diesen Ritus in Beziehung zu den jährlichen Regenfällen; außerdem sinnbildete er das Wasser aus dem Felsen in der Wüste und das Strömen des Geistes (Isai. 12, 3). Also ist der Herr selbst die Quelle des Wassers; cf. Joh. 9, 7 *Σιλωάμ* (ὃ ἐρμηνεύεται ἀπεσταλμένον) in dem Evangelium vom Blindgeborenen; dies Wunder ist eine Parabel der Taufe in Wasser und Geist (vgl. die liturg. Lesung in der Fastenzeit). — Während des Wassergießens sang der Chor das große Hallel (Ps. 113—118) und schwenkte bei den Versen: „Danket dem Herrn; Herr, wirke jetzt Heil“ ihre Lulavs d. h. Palmen mit Myrten und Weiden gegen den Altar. Darauf bezieht sich wohl Apok. 7, 9—10, wie 21, 23 sich aus der Tempelbeleuchtung erklärt. Die Feuersäule war nach jüd. Tradition zuerst am 15. Tischri erschienen (vgl. Joh. 8, 12 und 9, 5 „Ich bin das Licht der Welt“). Jesus selbst ist der Fels mit dem Wasserquell, den hier der Altar auf dem Tempelfelsen sinnbildete (cf. I Kor. 10, 4). Joh. 7, 38 *ἡ ῥαφή* bezieht sich aus dem am Feste Gesungenen am ehesten auf Ps. 105, 41. Die *κοιλία* kann nur von Christus selbst ausgesagt sein. Es ist also zu lesen: *ἐάν τις διψῇ, ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ. καθὼς εἶπεν ἡ ῥαφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρεῦσουσιν ὕδατος ζῶντος. τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὃ ἐμελλόν λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν κτλ.* Vgl. auch Justin Mart., *Dial.* 135 *καὶ ἡμεῖς ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ Χριστοῦ λατομηθέντες κτλ.* (cf. Isai. 51, 1). — B. ergänzt damit den Aufsatz C. H. Turner's, *On the punctuation of St. John 7, 37, 38* (ebda 66—70), der nachweist, daß die ältere westliche Kirche die *κοιλία* von Christus selbst erklärt. O. C. [185

H. St. J. Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship* (Schweich Lectures Ld. 1921). Der 2. Teil will zeigen, daß der lit. Gebrauch gewisser Perikopen vorchristlich ist und auf die Textgestaltung eingewirkt hat. Pfingsten — Cant. Habacuc; Ps. 29. 68. Laubhüttenfest — Zach. 14. I Kön. 8 Wasserritus; Ps. 76, 42 f. und 118 Illumination. Baruch ganz lit. Komposition; die Teile entsprechen genau dem Zyklus des Ab-Fasten: 3 Teile Buße, Aufforderung zur Weisheit, 7 Trostlieder. O. C. [186

A. Cohen, *The Babylonian Talmud: Tractate Berakot. Translated into English for the first time, with Introduction, Commentary, Glossary, and Indices* (Cambridge 1921) (s. Jb. ■ Nr. 112). Auf einige Punkte sei noch aufmerksam gemacht: S. 95 Ablutio durch Abreiben mit Erde, 122 Verbindung mit den Toten, 203 Zerschneiden eines Bechers oder Glases bei der Hochzeit, 285 Salz bei der Speise, 301 Verpflichtung des Schülers, die Worte des Lehrers genau zu wiederholen, 345 Symbolismus der Taube, 405 der von Rechts und Links. Der Text: *R. Isaac said: We must not appoint ■ leader over the Community without first consulting them; as it is said, „See, the Lord hath called by name Besalel, the son of Uri“. The Holy One, blessed be He, asked Moses . . . He said to him, „Nevertheless, go and tell the people“* usw. erinnert an die altchristliche Klerikerwahl; cf. die Priesterweihe im Pontificale Rom.: *Neque enim fuit frustra ■ Patribus institutum, ut de electione illorum, qui ad regimen altaris adhibendi sunt, consulatur etiam populus* eqs. — Die Gebete sind mit ihren hebr. Titeln in einer besondern Liste aufgezählt. G. H. Box (J. theol. stud. 24 [1922/23] 105—108), dem wir dies entnehmen, sagt, daß der S. 72 erwähnte Mischnatext = Tamid V 1 ist. Hier wird berichtet, die Priester läsen den Dekalog, danach das Schema'. Der Talmud erklärt nun, weshalb der Dekalog unterlassen wird: *because of the murmuring of the Minim*. Die Minim sind wahrsch. Judenchristen. Der Nash-Papyrus (ed. S. A. Cook, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 1903 S. 34 u. 99; er enthält den Dekalog, eine Mischung von Levit. 26, 46 und Deut. 4, 45 und den einleitenden Paragraph des Schema'. Burkitt, *Jewish Quart. Rev.* 15 [1903] 400 f. setzt ihn etwa ins J. 55 n. Chr.) gibt tatsächlich den Dekalog und das Schema' gleich danach und stellt wahrscheinlich alte Synagogenpraxis des 2. Jh. n. Chr. dar.

O. C. [187

H. Loewe, *The Petrie-Hirschfeld Papyri* (J. theol. stud. 24 [1922/23] 126—141). Hebräische Pap. Frg. A scheint Hirschfeld eine Klage über die Zerstörung des Tempels durch die Römer. Zu den 4 hebr. Frg. kommt ein aramäisches. L. weist nach, daß die hebr. Frgte Teile von *piyyuṭim* sind, verfaßt für Pfingsten (das geht besonders hervor aus der Verwendung des Ps. 68, des jüd. Pfingstpsalms; vgl. den Ps. am christl. Pfingstfest!), und zwar für das Lektionarium, nicht für die Liturgie. Sie stammen aus der Zeit zwischen 11 und 211 n. Chr. Bisher kannte man *piyyuṭim* erst aus dem 7. Jh. O. C. [188

J. Creten, *La Pâque des Samaritains*. Revue Bibl. 31 (1922) 434—442. Von einer Planskizze und einigen photographischen Aufnahmen unterstützte Schilderung der samaritanischen österlichen Opfer- und Mahlfeier auf der Höhe des Garizim, deren Augenzeuge zu sein der Verfasser am 11. April 1922 Gelegenheit hatte. A. B. [188a

Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr.

Von Odo Casel O. S. B.

I. Allgemeines.

H. Hoffmann, *Die Antike in der Geschichte des Christentums* (Bern 1923) (Rektorsrede). Die kenntnisreiche und im allgemeinen besonnene Darlegung berücksichtigt die Liturgie weniger, als es ihrer Bedeutung entspricht. Nach S. 6 entstammt der Mysterienfrömmigkeit „der Sakramentarismus, der Glaube, daß durch sinnliche Riten auf magische [?] Weise übernatürliche Kräfte vermittelt würden, der dem Evangelium Jesu fremd war, aber bei Paulus einsetzte [wenige Zeilen vorher wird auf die hellenist. Gemeinde von Antiocheia hingewiesen!] und in der Abendmahlsauffassung der alten Kirche sich immer stärker ausgestaltete. Die Mysterienfrömmigkeit hat überhaupt die Umbildung des christlichen Kultus, in dem ursprünglich das Wort überwog, zum ausgesprochensten Sakramentskult mit beeinflußt“. Wenn hier starke Korrekturen nötig sind, so ist andererseits von der wirklichen antiken Erbschaft in der Form der Liturgie keine Rede. S. 9 wird nur, ebenfalls höchst ungenau, von den Einwirkungen des antiken Volksglaubens in Reliquienkult, Bilderverehrung, Heiligenkult, ferner von der Aufnahme der Priester- und Opferidee gesprochen. [189

Fr. Preisigke, *Die Gotteskraft der frühchristlichen Zeit* (Papyrusinstitut Heidelb., Schr. 6, Brl.-Lpz. 1922) findet die ägypt. Anschauung (vgl. Schr. 1 der Sammlung) von der Gotteskraft im Frühchristentum wieder. „Die uralte ägyptische Anschauung vom Ka übertrug man ohne weiteres auf das christliche *ἀγιον πνεῦμα*. Man stellte sich den ‚heiligen Geist‘, welchen der Christengott auf Christus herabsendet, genau so vor wie den vom ägyptischen Sonnengott ausströmenden Ka“ (S. 37). Diese Sätze zeigen, daß Pr. zwar ein Problem gesehen hat, aber sich die Lösung doch allzuleicht macht. Zunächst wird schon einmal die gesamte antike Lehre von der Gotteskraft in das geradezu naturwissenschaftlich aufgefaßte Wort „Fluidum“ gepreßt, obwohl dies doch nicht viel mehr als eine Formel ist; dann wird dies „grobsinnliche“ Fluidum auch „ohne weiteres“ im Christentum gefunden. So hat die Schrift wohl das Verdienst, auf die äußerst konkrete Auffassung der Antike hingewiesen zu haben; sonst bleibt aber die ganze Arbeit noch zu tun. Der Namensglaube, die Sakramentenlehre wird mehrfach berührt. Lk. 8, 48 *πορεύου εἰς εἰρήνην* heißt einfach: „geh in Frieden“, nicht: „schreite hinein in Heil und Glück“ (S. 4). Was die arianische Lehre gerade mit dem Osten zu tun haben soll (S. 17), versteht man nicht; eher wirkt in ihr westlicher (aristotelischer) Geist. Der Namensglaube beruht nach S. 20 auf dem Hin- und Herströmen des Fluidums zwischen dem Urbilde und dem Namen (?). Die Gebetssammlung des Sarapion ist wohl nicht die älteste griechische (22). *ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου* soll bedeuten (23): „dein Name soll recht oft ausgesprochen werden, damit du jedesmal in den Namen hineinströmt, und damit der so mit deiner Kraft

gesättigte Name in Wasser und Öl übergeführt werde, damit jene mit deiner Kraft gesättigten Stoffe benutzt werden können, deine Kraft in die Leiber der Menschen hineinzuleiten, in der Absicht, die Zahl der Christen immerfort zu vermehren“ usw.!! Diese Auslegung soll sich decken mit der Markions: „dein heiliger Geist komme auf uns und reinige uns“ d. h. dein Fluidum treibe das unreine Fluidum aus!! Dann kann man allerdings von „grobsinnlich“ sprechen. S. 24 wird die Bestimmung zitiert: *qui aquam consecratam uult accipere in sabbato sancto uel pentecoste, ante infusionem chrismatis sumat, nam illa chrismatis mixtio ad regenerandos pertinet*; d. h. sobald das Chrisma dem Taufwasser beigemischt ist, soll es nur noch für die Taufe, nicht mehr als Weihwasser verwandt werden. Pr. versteht das nicht und sagt, unter der *mixtio* oder *infusio* könne „nur die grobsinnliche Sättigung verstanden werden. Gewöhnliches Wasser und Gotteskraft werden gemischt; dadurch entsteht das geweihte oder das mit Fluidum gesättigte Wasser . . .“ S. 24 und 38 werden die Can. Hippol. mit der Äg. KO. verwechselt. *σφραγίζειν* bedeutet nach Pr. auch das Abgrenzen eines Ackerstücks und soll in diesem Sinne in die Mysteriensprache übergegangen sein: einen Kraftkreis abgrenzen (26 f.); demgemäß erklärt er einige Stellen falsch; es ist festzuhalten an der Bedeutung „siegeln“. [190]

W. Bousset, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus. 2. umgearb. Aufl. (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. Test. N. F. 4 Gött. 1921). Die 2. Aufl. ist nach dem Tode B.s von G. Krüger neu hg. Die 4 ersten Kap. sind von B. selbst ganz neu bearbeitet; auch sonst sind Notizen B.s in die Anmerk. eingefügt. Das hervorragende Buch wird auch jetzt wieder im höchsten Sinne anregend wirken, wenn auch B.s einseitiger Standpunkt in vielem schon jetzt überholt ist. [191]

R. Bultmann, Ethische und mystische Religion im Urchristentum (Christl. Welt 1920 Nr. 46 u. 47) unterscheidet zwischen dem palästinensischen Urchristentum als einer ethischen und dem hellenistischen als einer mystisch-kultischen Religion. Für jenes war Jesus der Prophet, Lehrer, Menschensohn; dieses hat den Kult des Kyrios Christos. [192]

K. L. Schmidt, Eschatologie und Mystik im Urchristentum (Zschr. nt. Wiss. 21 [1922] 277—291) betont mit Recht, daß beide nicht getrennt werden dürfen, sondern ineinander fließen; der Christuskult geht letzten Endes auf die Wirkung der Persönlichkeit Jesu zurück, der nicht bloß ethisch, sondern mit A. Schweitzer eschatologisch und mit R. Otto vom Standpunkt des Numinosen aus zu betrachten ist. Die mystischen Ostervorgänge regten die eschatologische Christusbewegung an und setzten den Christuskult aus sich heraus. [193]

E. Rodhe, Gottesglaube und Kyriosglaube bei Paulus (Zschr. nt. Wiss. 22 [1923] 43—57) betont mit Recht gegenüber Bousset, daß der christl. Kult im paulin. Zeitalter nicht bloß Christuskult, sondern auch Kult des Vaters war. Das gilt auch vom Herrenmahl. [194]

E. Lohmeyer, Die Verklärung Jesu nach dem Markus-Evangelium (Zschr. nt. Wiss. 21 [1922] 185—215) spricht u. a. über das auch in liturg. Sprache vorkommende Wort „zelten“. Das Zelten Jahwes in Israel wird, je mehr die Endzeit als Wiederholung der Vorzeit (Wüstenwanderung) aufgefaßt wird, zum Bilde künftiger Erlösung und Herrlichkeit. Diese Hoffnung hat einen festen Grund in dem Laubbüttenfest. Wie Jahwe in einem Zelte wohnte, so auch seine Gläubigen; einst wird er dauernd bei seinem Volke zelten. Die LXX setzen überall, auch wo hebr. nur vom Wohnen die Rede ist, *σκηνή* u. dgl. Auch die Gott umgebenden Wesen wohnen in Zelten. Von der göttlichen Weisheit Sir. 24, 3 ff. Wahrscheinlich schon damals auf den Messias übertragen. In urchristl. Zeit vgl. Hebr., Joh. 1, 14, Apok. 13, 6; 21, 3. (Aus liturg. Gebete vgl. Did. 10, 2 *ὁ θεὸς κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν*). Das „Zelt Gottes“ wird so zum Ausdrucke eschatologischer Heilshoffnung und Heilsgewißheit. — Auch die Wolke wurde eschatologisches Symbol; vgl. II. Makk. 2, 8. (Auch hier kann auf die liturg. Verwertung der „Feuersäule“, *columna*, in der Osterliturgie verwiesen werden.) — Die *μεταμόρφωσις* leitet L. aus hellenistischen

Mysterienvorstellungen ab; diese stellen ja die Umwandlung kultisch dar bes. durch das „Himmelsgewand“; auch Mk 9, 3 wird nur der Glanz der Gewänder, nicht des Antlitzes hervorgehoben. (Vgl. hier das weiße Taufgewand.) — II Petr. 1, 16 ist der mysterienhafte Charakter der Verklärungsgeschichte stark hervorgehoben durch den Ausdruck *ἐπόπται τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος*. Die Pistis Sophia K. 5 macht daraus ein Vergottungsmysterium. [195]

J. Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums. II. Teil. Das Mysterienevangelium des hellenisierten kleinasiatischen Christentums* (Tüb. 1923). Das Buch zeigt ein seltsames Hin- und Herschwenken zwischen gediegener Wissenschaftlichkeit und schweifender Phantastik; es ist beherrscht von der Parallele Christus—Dionysos. Der Gesichtspunkt ist ohne Zweifel gerade auch für die christl. Lit. fruchtbar. Nicht im Judentum (vgl. N. 666 und 779), sondern im Hellenismus liegen die Parallelen zu der Kultmystik. Gr. ist weit davon entfernt, von einer krassen Übernahme heidn. Mystik ins Christentum zu sprechen; immer fand eine „Umarbeitung ins rein Geistige und Ethische“ statt; man solle eher von einer „bald mehr, bald weniger bewußten Anspielung der nt Schriftsteller“ sprechen (N. 735). Die antiken Mysterien waren eine „naturalistische Präformation und dunkle Ahnung des nt Heilmysteriums“ (S. 228), sie liefern eine „elementare Typik“ (S. 229), eine „elementare Ähnlichkeit“ (S. 288). Trotzdem führt er die Sakramente auf den Einfluß der heidn. Mysterien zurück; sie gehören nicht zum ältesten Bestand des Christentums. Auch Joh. trägt trotz seines Alexandrinismus dem gewaltigen Zuge seiner Zeit nach den Mysterien hin Rechnung (S. 222). Aber wenn, wie Gr. selbst sagt, der Alexandrinismus Joh. nicht hinderte, von der Fleischwerdung des Logos zu reden (S. 222), er diesem so ungr. Gedanken aber eine griech. Form gab, so wird auch der Mysteriengedanke durchaus ursprünglich christlich sein, nur erlangt er in der hellenist. Welt naturgemäß eine hellenist. Färbung. Unter diesem Gesichtspunkt wird das Buch anregend wirken. Der Gedanke einer gewissen Parallele zwischen Christus und Dionysos war übrigens auch dem christl. Altertum nicht unbekannt, wie manche Bilder und Inschriften beweisen. — Die Taufe und Euch. sind nach Gr., wie das Hauchen Jesu (S. 221), zunächst nur symbol. Handlungen und werden erst später mysteriös (90 f., 221 ff.). In dem 3. Abschnitt *Der Mysteriencharakter des 4. Ev.* behandelt er eigens (S. 246 ff.) die Frage nach dem Einfluß der heidn. Mysterien auf Anschauung und Sprache des N. T. und bes. das 4. Ev. Hier ist er aus protest. Einstellung heraus eher zu zurückhaltend. Er behandelt *μνεῖσθαι, χρίειν, γάλα, μεταμορφοῦσθαι, σφραγίζεσθαι, τέλειος, ἄρρητα ῥήματα, φωτισμός, δέσμιος, γεννᾶν, ἐπόπται, ἀναγεννᾶν* („das der Predigt Jesu abgeht“ [S. 255]; aber vgl. Joh. 3, wo Gr. allerdings *ἀνωθεν* mit „von oben“ übersetzen will), *σωτήρ* u. a. Die Taufe im ältesten Christentum und auch bei Paulus wird unzutreffend nur als eine „für die Aufnahme der Gemeindeglieder entscheidende Bekundung des Glaubens“ (S. 262) betrachtet. Das Herrenmahl ist für Gr. zunächst auch nur „ein rein symbolisches Genießen des von Christus zu schaffenden Heilsgutes“, tritt dann aber unter den Einfluß der dionys. Mysterien. Bei Joh. sind beides sich ergänzende Mysterien, beide christologisch und eschatologisch orientiert, mit mystischer Verschwiegenheit behandelt. „In der Taufe als dem Bad der Wiedergeburt von oben und in dem Herrn-mahle wird der Segen des Mysteriums der Fleischwerdung und der des Todesleidens des Logos-Christus gefeiert und genossen“ (S. 292 f.). — Hingewiesen sei noch auf S. 204 f., wo Gr. das Wort *τετέλεσται* (Joh. 19, 33) zum Anlaß nimmt, den Tod Jesu als Weihe zu betrachten; dadurch „hat er zugleich für die Seinigen die Weihe der durch Reinigung und Heiligung bedingten Feier dieses Mysteriums gestiftet“. Ferner auf S. 140 f.: Die Fußwaschung sei symbol. Reinigungs-akt, der auf die Wirkung der Herrenmahlagape (Einheit der Gemeinde) vorbereite. Dazu kann man auf Ambros., *De myster.* § 31 und *De sacr.* III § 4—7 hinweisen, wo tatsächlich die Fußwaschung als ein *mysterium* aufgefaßt wird, während die Römer sagten, sie sei *non in mysterio* zu tun. — Ausführlichere Besprechung des auf jeden Fall bedeutenden Buches in der Theol. Rev. [196]

H. Dieckmann S. J., *Die Verfassung der Urkirche. Dargestellt auf Grund der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte* (Brl. 1923). Eine ansprechende, auf guter Kenntnis beruhende Darstellung für weitere Kreise. Tiefere Forschung wird manches vermissen oder nicht genug begründet finden. Die Erklärung des Galaterbriefes S. 61 ist nicht richtig. Der Kult wird nur kurz berührt, S. 43 f. als äußeres Kennzeichen der christl. Gemeinschaft, S. 120 f. als Ausdruck des Priesteramts der Kirche. S. 140 N. 13 wird die Wirksamkeit der Sakramente aus Scheu vor vermeintlicher „Magie“ zu sehr rein moralisch aufgefaßt; die alte Kirche hielt an ihrer physischen Kraft fest. Ebenda N. 14 ist auch der Satz „Ein eigentliches Priestertum aller Christen gibt es nicht“ mißverständlich. Wenn es auch einen eigenen Priesterstand gibt, so hat doch die ganze Kirche ein wahres Priestertum. Petrus I 2, 9 erklärt nicht, wie D. sagt, das βασιλειον ιεράτευμα mit ἕθνος ἅγιον, und ein paar Verse vorher steht: ιεράτευμα ἅγιον ἀνεύχαι πνευματικὰς θυσίας κτλ. [197]

P. Tischleder, *Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des heiligen Paulus. Eine ethisch-exegetische Untersuchung* (Neut. Abh. hg. von Meinertz X 3.—4. Heft. Mstr. i. W. 1923). Die vortreffliche Arbeit kommt bes. in der Behandlung der rechtlichen Stellung der Frau im kirchl. Gesamtorganismus (S. 140 ff.) auf gottesdienstliche Fragen zu sprechen; so über die Verschleierung bei Gebet und Prophetie (I. Kor. 11, 3 ff.); die ἐξουσία ist der Schleier als Zeichen der Unterwürfigkeit, die ἄγγελοι sind Hüter der Schöpfungsgesetze. I Kor. 11, 3 wird nach T. ausnahmsweise charismatisches Sprechen der Frau auch in der Öffentlichkeit erlaubt, das natürliche Reden dort aber wird I. Kor. 14, 34 verboten; ebenso I. Tim. 2, 12 das öffentliche Lehren. 194 ff. gute Abhandlungen über den weiblichen Diakonat und den Viduat, die zwar einen ordo darstellen und durch eine Weihe eingeseget werden, aber immer von dem klerikalen Stande unterschieden sind. [198]

G. Fangauer O. S. F. S., *Stilles Frauenheldentum oder Frauenapostolat in den ersten drei Jahrhunderten des Christentums* (Mstr. i. W. 1922). Eine etwas eilfertige und unkritische Zusammenstellung, als solche nicht ohne Wert. 119—126 behandeln die Frau in der Hierarchie und Liturgie, jedoch nicht zureichend. Die Frauen erhielten als Diakonissinnen eine wirkliche Weihe (die jedoch von dem Sac. ordinis zu unterscheiden ist), wie auch die gottgeweihten Jungfrauen „konsekriert“ werden; das Wort „Ehrenrang“ genügt nicht. S. 1 u. 118 ist Chrysostomos falsch übersetzt; richtig etwa: „Es kommt vielmehr vor, daß auch eine Frau, und zwar mit größerer Kraft als der Mann, sich diesen guten Kämpfen und Mühen unterzieht“. 13: Indianer geraten zwischen die Inder. 18: Pseudo-Demosth. c. Neaer. 37: C. F. heißt wohl kaum: clarissimae feminae, eher C(ai?) filius oder dgl. Die Darstellung der Macht der Märtyrer gegenüber Sündern (84 ff.) ist unklar. — Der Verf., der mit Wärme sein schönes Thema behandelt, hätte mit mehr Genauigkeit vorgehen und sich nicht zu sehr auf Angaben aus zweiter Hand verlassen müssen. [199]

W. Neuß, *Die Anfänge des Christentums im Rheinlande* (Rhein. Neujahrsblätter II, Bonn 1923). Besonders die Denkmäler werfen Licht auf die Beziehungen des christ. Rheinl. zu Gallien und dem Orient sowie zur Picardie, die sich vielleicht auch im Kult äußerten. Der von F. Witte als eucharistisch bezeichnete Löffel der Sammlung Schnütgen (Röm. Qu.-schr. 25 [1910] 19 ff.) ist aber gar nicht spez. christl., und es ist nicht angängig, von ihm auf den alten Kölner Kommunionritus (gallisch-orientalisch) zu schließen. Kein Synkretismus bei den Christen des Rheinl. Die, allerdings oft schon frühfränkischen, Inschriften lassen schließen, daß Aachen zu Tongern gehörte, das mehr von Trier als vom Rhein beeinflusst ist. Kölner und Mainzer Inschriften haben Beziehungen zur Rhône (Lyon), jüngere vom Mittel- und Niederrhein zur Belgica II. Klerus bis ins 5. Jh. verheiratet. Begräbnis bei den Märtyrern und Heiligen galt auch hier als Ehre. Eindringen germanischen Geistes in die Todesauffassung. N. spricht sich gegen Haucks Bild von einem wenig entwickelten frührhein. Kirchenwesen aus, besonders für Alt-Trier. Die rhein. Metropolen aus röm. Zeit. A. W. [200]

R. Schütz, *Die Bedeutung der Kolometrie für das Neue Testament* (Zschr. f. nt. Wiss. 21 [1922] 161—184) weist darauf hin, daß die Eurhythmie d. h. die „gerundete Wohlabgemessenheit der Sprache“ und „ein gewisser Gleichlauf der Sätze“ wichtig ist für die „Einfühlung in das poetische Moment der religiösen Sprache des Ur-Christentums“. Die Kolometrie früh von christl. Vorlesern in die Kirche eingeführt, wie die euthalianischen Einteilungen der Apg. und der nt. Briefe zeigen. Von dem Cod. Euthalianus des 6. Jh. noch 234 Kola erhalten; ferner Claromont. D (6. Jh.) mit den Paulusbriefen griech. und lat., Cod. Bezae Cantabr. (6. Jh.) mit Ev., Apg. und Stück von 3 Joh. griech. und lat. Die Unterschrift des Euthal. geht nach H. v. Soden auf Euagrios Pontikos (4. Jh.) zurück, der Beziehungen zu den Hss des Eusebius Pamphili hatte. Die Psalmen im Sin., Vatic., Alex. (4. Jh.) kolometrisch. Hieronymus teilte zuerst das lat. N. T. *per cola et commata*; der Cod. Amiatinus (6. Jh.) gibt wohl seine Form wieder. Das *κῶλον* wird oft auch *στίχος* genannt. Klarer ist es, *στίχοι* = Raumzeilen, *κῶλα* = Sinnzeilen (*membra*) zu nehmen; *κόμμα* dasselbe, mit weniger Silben. Maßgebendes Kriterium für die Trennung ist meistens der parallele Lauf der Sätze und Satzglieder. Die Interpunktion der griech. Hss war wohl eng verbunden mit der überlieferten Vorlesung im Gottesdienst, ist also wichtig für die Textabteilung bis in die älteste Zeit. „Im Kolon der religiösen Prosapoesie lebt ein innerer Rhythmus d. h. ein Schwingen, das gewöhnlicher Prosa nicht eignet. Erzeugt wird es durch ähnliche Mittel, wie sie der reinen Poesie zu Gebote stehen: dazu gehört edler Klang schöner Worte, außergewöhnliche (nicht prosaische) Wortstellung und Satzbildung. Solche Formgestaltung . . . ist ein willkommener Freund der liturg. Vortragsweise . . .“ „In der (altchristl.) Liturgie bemächtigte sich der Reproduktion dieser Schriften (des N. T.) eine angemessene Feierlichkeit des Tons . . . Bisweilen haben wir in den nt. Schriften schon festgewordenes Traditionsgut vor uns, das in der literarischen Formulierung den liturgischen Klang der lebendigen Sprache deutlich verrät. Dazu kam der melodische Ton im Vorlesen.“ [201]

II. Texte.

R. H. Connolly O. S. B., *The use of the Didache in the Didascalia* (J. theol. stud. 24 [1922/23] 147—157) weist nach, was schon Bryennios und F. X. Funk behaupteten, daß die Didaskalie die Didache benutzt, und zwar in ihrem ganzen Umfang. Ja, 2 benutzte Stellen sind aus der sog. Interpolation 1, 3^b—2, 1. Die Didask. ist das älteste bekannte Zeugnis für das Dasein der Didache und beweist, daß jene Stelle nicht notwendig interpoliert ist; daß die Interpolationstheorie keine feste Stütze hat. C. hält es für „evident“, daß die Didache in der angeblichen Interpolation Hermas II 4—6 benutzt, sagt aber selbst, wenn Hermas der Entleiher ist (was mir durchaus möglich scheint), daß dann Hermas ein neues Zeugnis für die Echtheit der Interpolation ist. — S. 150 ist es nicht richtig, in Didasc. II 1, 5 *ut mansuetus sit eqs.* in *et* zu ändern; *ut* steht hier für *utinam*; cf. Jb. 2 S. 98. [202]

E. Hennecke, *Der Prolog zur „Apostolischen Überlieferung“ Hippolyts* (Zschr. nt. Wiss. 22 [1923] 144—146) gibt im Anschluß an Connolly (Jb. 2 Nr. 137) den syr. Text vom Anfang des 5. Buches des syr. Oktateuchs und eine griechische Rekonstruktion. [203]

F. C. Burkitt macht in einer Rez. von A. Baumstark, *Gesch. der syr. Literatur* (J. theol. stud. 24 [1922/23] 201 ff.) einige Bemerkungen über die syr. *Doctrina Apostolorum*, auch genannt *Canones der Apostel* oder *Canones des Addai*; hg. von Cureton, *Ancient Syriac Documents* (1864) 24—35 und Lagarde, *Reliquiae Iuris . . . syriacae* (1856) 32—44; nach B. ein syr. Werk aus Edessa, aus dem 4. oder sogar 3. Jh. Cureton benutzt Mss. aus dem 5.—8. Jh., Lagarde solche aus dem 9. Jh. Nach den Mss. Cureton's besteht das Kirchenjahr aus Epiphanie (6. Jan.), 40 Fasttagen vor Karfreitag und Ostertag, „Himmelfahrt“ 50 Tage nach Ostern (an einem Sonntag, also = Pfingsten) und dem Gedächtnis von Martyrern. Also eine sehr alte

Form des Kalenders. Psalmen werden täglich gebetet, „Dienst“ ist am Mittwoch und Freitag, „Dienst“ mit Schriftlesung und Opfer am Sonntag. Die Mss. Lagardes geben „Himmelfahrt“ 40 Tage nach Ostern, zeigen also Kenntnis des späteren Rituals.

[204]

III. Taufe, Firmung, Eucharistie, Agape.

Joh. Brinktrine, *De antiquo ritu baptismatis* (Eph. lit. 36 [1922] 328—337) sucht wiederum seine Ansicht zu beweisen, daß von Anfang an in der Taufe die Formel: *Ego te baptizo* eqs. gesprochen worden sei. Doch die ältesten Texte widersprechen dem, und auch die Bezeichnung der Taufformel als ἐπικλησις (*inuocatio*) beweist nichts, da jene Formel keine Anrufung ist; vgl. Jb. 1 Nr. 184, 2 Nr. 160. Das Wesentliche ist, daß die Namen der Trinität über dem Täufling gesprochen werden, was bei der Frageform durchaus zutrifft. Wir finden daher auch bloß καλεῖν: Cotelier, *Eccl. graec. mon.* I 395, Anub 2 ἐξ ὃ τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ ἐκλήθη ἐπ' ἐμὲ κτλ. (Dies ist zugleich ein schönes Beispiel dafür, daß auch noch in späterer Zeit die Taufe als ein Benanntwerden mit dem Namen Christi bezeichnet wird; daraus läßt sich rückschließen, daß auch die Taufe „im Namen Jesu“ auf alle drei göttlichen Personen ging.) Vgl. unten Nr. 210.

[205]

J. B. Umberg, *Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung. Eine biblisch-dogmatische Studie* (Freib. i. Br. 1920). Eine treffliche, sich an die gute Tradition anschließende und diese weiterführende Studie, die sich bemüht, nicht aus einzelnen Stellen, sondern aus dem Ganzen der Schrift ihre Schlüsse zu ziehen; vielleicht könnte daran noch mehr geschehen, wie überhaupt die ganze Pneumalehre noch weithin unerforscht ist. Die liturg. Fragen werden auch behandelt, wenn auch nicht erschöpfend. Gerade die lit. Entwicklung aber könnte wohl noch mehr Licht auf den Übergang von bloßer Handauflegung zur Salbung werfen. U. betont wohl mit Recht, daß die Salbung auch eine Handauflegung ist; er weist auf die Bestimmung der Pontificale bei der Firmung eines einzelnen hin, daß der Spender bei der Salbung die Hand auf den Kopf des Firmlings legen soll, eine Bestimmung, die vom neuen Codex iuris can. (s. S. 143 N. 3) aufgenommen wird. Es ist sehr zu beachten, daß das in der Lit. stets konservative Abendland lange Zeit die Salbung bei der Taufe als positive Ergänzung des Wasserbades (nach profanem Vorbild) hatte und dann die Firmung durch Handauflegung erteilte, wobei in Rom früh eine nochmalige Salbung hinzutrat; diese tritt stark hervor in der Ap. Überl. Hippolyts p. 111 Hauler: *oleum sanctificatum infundens de manu et imponens in capite dicat: Ungueo te sancto oleo . . . Et consignans in frontem . . .* Vorher geht eine Handausstreckung, wie es scheint, über alle: *Episcopus uero manum illis imponens inuocet dicens*: Gebet in der Mehrzahl. Die folgende Auflegung der Hand mit dem Öl geschieht an jedem einzelnen; und sie ist unterschieden von der Stirnbezeichnung; die Formel wird bei der Auflegung, nicht bei der Bezeichnung gesprochen. Im Morgenland wird die erste Salbung gleich nach der Taufe offenbar sehr früh zum Firmritus, was noch klarer die enge Zusammengehörigkeit von Taufe und F. und die Auffassung der F. als notwendige Ergänzung und Vollendung der Taufe zeigt. Ambros., *de myster.* 41 z. B. nennt die F. die Fülle der Taufe: *quo fides tua pleno fulgeat sacramento*; in *de sacr.* 3, 8 (vgl. Cypr., *ep.* 73, 9) erscheint die Taufe unvollendet, bis die F. als *perfectio* hinzutritt. All dies muß noch weiter erforscht werden. Die Bestimmung des Cod. can. 780 *Sacr. Conf. conferri debet per manus impositionem cum unctione chrismatis in fronte* scheint eine glückliche Formulierung, die auf das Alte zurückführt. U. weist auch hin auf die *pollicis impositio*, die in der Bischofsweihe erwähnt wird (150). — 79 N. 1 zitiert U. Keils (1881) richtige Übersetzung von Joh. 4, 14 „wird in ihm ein Quell sprudelnden Wassers werden zum ewigen Leben“, entscheidet sich aber dann (auch 95, 169 usw.) für die jetzt gewöhnliche mit dem m. E. unvollziehbaren Bilde von dem Wasser, das „emporquillt ins ewige Leben“. Jesus unterscheidet totes, lebendes und springendes Wasser; εἰς ζωὴν αἰώνιον ist nachgesetzt und be-

zeichnet den Zielpunkt und Erfolg des ganzen Satzes, gehört nicht zu *ἀλλομένον*, das ja sonst nach *αἰώνιον* stehen müßte. So auch Usener, Weihnachtsfest² (1911) 177 N. 6: „Quell sprudelnden Wassers zum ewigen Leben“. So ferner die ältere Auffassung; vgl. z. B. Hippol., ref. V 27, 2 p. 173, 7 Wendl. *πηγὴ ζωῆς ὕδατος ἀλλομένου*. Ebenso ist Joh. 7, 38 nunmehr zu lesen *πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ. καθὼς κτλ.*, so daß die *κοιλία* Christus bezeichnet (zu 79, 95, 169 usw.); s. die unter Nr. 185 verzeichneten Arbeiten. — 64 zeigt sich eine merkwürdige Scheu vor dem Vorwurf der Magie; die alte Kirche schreibt den Sakramenten durchaus physische Kraft zu und ist deshalb doch nicht „magisch“. Auch sonst zeigt sich eine gewisse einseitige Hervorhebung der sittlichen Wirkung der Sakramente und ihrer Wirkung nach außen. Die besondere Gegenwart des Hl. Geistes ist doch wohl nicht bloß „ein viel größeres Anrecht, ein stärkerer Rechtstitel auf die Gegenwart der göttlichen Personen“ (165). — Eine Wirkung des Pneumas in der Schaffung der Liturgie wird nicht erwähnt; vgl. meine Arbeit *Die Lit. als Mysterienfeier*³⁻⁵ 1923, 72—74. — Das Buch ist eine wertvolle Grundlage für weitere Studien. [206]

L. Fendt, *Gnostische Mysterien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes* (Mnch. 1922) sucht dem Wesen des altchristlichen Kultes auf dem Umweg über die gn. M. näherzukommen. Diese Methode kann jedoch nur bei schärferer Unterscheidung, als F. sie übt, zu sichern Ergebnissen führen. Für das einzelne s. O. Casel, *Th. Rev.* 22 (1923) 224—226. [207]

Ch. L. Dibble, *Primitive symbolism in the breaking of bread* (Anglican. theol. Rev. 5 [1922] 187—210). Behandelt die bibl. Berichte über die Einsetzung der Eucharistie, die Gebete der Didache (K. 9 u. 10), die er für sicher eucharistisch hält, die Beschreibung, die Justinus (I. Apol. 65 u. 67) von der euchar. Feier gibt. App. 2, 42 u. 20, 11 ist nach ihm ohne Zweifel vom christl. Ritus des Brotbrechens d. h. von der euchar. Feier die Rede; im gleichen Sinne möchte er App. 27, 35 erklären; die *κλῆσις τοῦ ἁγίου* bezeichnet also nicht ein gewöhnliches Mahl, etwa die Agape, die allerdings im ersten Jh. häufig, vielleicht immer, mit der Eucharistie verbunden war. Die Eucharistie ist geistige Nahrung, Gedächtnisfeier des Todes Christi, hat Opfercharakter, ist Symbol, Ausdruck und Band der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus u. untereinander, was besonders von Paulus (I Kor. 10, 17) und in den euchar. Gebeten der Didache hervorgehoben wird; aus dem 4. Ev. wird die Allegorie vom Weinstock und den Reben zum Vergleich herbeigezogen, ebenso die Stelle von Ignatius *Philadelph.* 4: *ἐν ποτήριον εἰς ἐνώσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ*. Die Idee der *κοινωνία* zwischen der Gottheit und ihren Verehrern findet sich auch in den hellenistischen Mysterien. Die symbolischen Bedeutungen des Brotbrechens sind nicht Erfindungen der Urkirche, sondern gehen auf Christus zurück. H. H. [208]

A. Vigourel, *La messe primitive? Problèmes, solutions?* (Paris 1922). V. möchte im Anschluß an Cagin zeigen, daß die angebliche Anaphora von Verona die apostol. Tradition darstellt, noch mehr, daß dieser Text eine zusammenhängende Erklärung der röm. Messe in der heutigen Form gibt, die Meßopfertheorie beleuchtet und selbst dem Worte „Messe“ den wahren Sinn gibt; dieser würde nicht die Entlassung bedeuten, sondern die doppelte „Mission“ des Sohnes und des Geistes (Durandus von Mende hätte diese Lehre im 13. Jh. ausdrücken wollen, wenn er in seinem Pontificale die Formel braucht: *missas offerre*)! A. Wilmart O. S. B. [209]

W. H. Frere, *The Primitive Consecration prayer* (Alcuin Club Prayer Book Revision Pamphlets 8, Mowbray 1922) Fr. bezeichnet damit die Anaphora der Apost. Überl. Hippolyts, die er einerseits ohne Grund vielleicht für ein späteres Einschießel hält, andererseits für älter als H., der vielleicht ein älteres Gebet benutzt habe; auch dies kann nur im weitesten Sinne angenommen werden. Vgl. die Rez. von H. Connolly O. S. B. (J. theol. st. 24 [1922/23] 457—460). Die letzten ■ S. handeln über die Epiklese. Die röm. Anaphora hatte nach Fr. ursprünglich eine E.; als die Einsetzungsworte als Konsekrationsformel betrachtet wurden, konnte man die E. in 2facher Weise behandeln: 1) *Supplices te rog.* ist eine Art Ersatz für die E., 2) *Quam oblationem* ist auch eine Art E., aber vor den Einsetzungsworten, wo sie

mit der neuen Ansicht nicht in Widerspruch geriet (vgl. Papyr. von Dêr-Balyzeh). So verfuhr man in Alexandria und Rom. Al. kehrte später zur östlichen Praxis zurück, Rom setzte Allgemeinheiten an Stelle der E. Diese Lösung der E.-frage ist ungenügend. Connolly a. a. O. macht darauf aufmerksam, daß die Texte aus *De sacr.* gar nicht benutzt werden. Er sagt weiter, daß E. im 2. u. 3. Jh. noch nicht den technischen Sinn hat. „The most characteristic use of the words in the earlier period is to denote the solemn utterance of divine or other *names*, and then the formulae (not necessary prayers at all, and not necessarily pious or orthodox) in which such names occurred, or might be presumed to occur. Thus it is that they are so frequently applied to the baptismal formula, to exorcisms, incantations, and the like, which depended for their efficacy on 'the power of the Name'. The late technical use of 'Epiclesis' may be responsible also for an impression, which seems to be about, that *ἐπι-κλησις* implies the calling down of a Divine Power upon the elements . . . But are there any classical or early Christian examples of such a use of *ἐπικλησις*? The word means, first of all, a surname, a name given in addition; and then (in Christian writers certainly) a calling upon some person, especially by name; with the addition of τοῦ ὀνόματος it means hardly more than the solemn naming of the name.“ Wenn hier auch die klassische und christl. Bedeutung des An- und Herbeirufens der Gottheit mit Unrecht geleugnet wird (s. unten), so ist es doch sehr richtig, daß ἐ. das Nennen des Namens über einer Person oder Sache bedeutet. Das gilt bes. von der Taufformel; vgl. Jb. 2 Nr. 160 und oben Nr. 205; *ἐπιλέγειν*, *ἐπονομάζειν*, *καλεῖν* sind daher andere Ausdrücke für die Taufepiklese. Das Herbeirufen des Geistes in die Elemente möchte C. als eine spätere Auffassung betrachten. Schon die ursprüngliche E. war jedoch ein Nennen des göttlichen Namens, dessen Macht dadurch gegenwärtig wurde, m. a. W. die Bitte um eine Epiphanie unter Namensnennung; so schon in der Antike: die Thebaner κατὰ τοὺς ἐπείγοντας καιροὺς ἐπικαλοῦνται τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ (Hektors) Schol. Ven. AB zu Il. 13, 1; διαβεβόηται δ' ἡ τοῦτων τῶν θεῶν ἐπιφάνεια . . . τοῖς ἐπικαλεσαμένοις τῶν μυηθέντων Diod. V 49, 5 f.; *ἐπεκαλοῦντο τοὺς δαίμονας, ὡς ἐδόκουν μεμνησθαι, ἐπιφανῆναι* Schol. Aristoph. Pax 277 f. Wenn nun die göttliche Macht bei den Christen auf Wasser, Brot usw. herabgerufen wird, so wird sie doch an oder in den Elementen wirken; vgl. z. B. Tertull., *de bapt.* 4 *omnes aquae . . . sacramentum sanctificationis consequuntur in uocato deo. superuenit enim statim spiritus de coelis et aquis superest, sanctificans eas de semetipso* eqs. Hier folgt auf die Epiklese die Epiphanie des Geistes über und in dem Wasser. Wenn nun in der Anaphora Hippolyts steht: *petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae*, so ist doch auch hier ein Wirken des Geistes an und in den Elementen gemeint. So dürfen wir denn C.s Auffassung dahin ergänzen, daß die E. eine Nennung des Namens ist, aber auch in Kraft des Namens ein Herbeirufen der Gotteskraft auf Personen oder Sachen. Klar tritt das hervor z. B. in dem Schlußgebet des *Ordo ad faciendam aquam benedictam* (Rit. Rom.): *... per inuocationem sancti nominis tui omnis infestatio inmundi spiritus abigatur . . . et praesentia sancti spiritus nobis . . . a desse dignetur*. — Vgl. auch Dan. 9, 18 *ἐπεκλήθη τὸ ὄνομά σου ἐπ' αὐτῆς*, 19 *τὸ ὄνομά σου ἐπεκλήθη ἐπὶ τὴν πόλιν σου Σιών*. Jerem. 14, 9 *σὺ ἐν ἡμῖν εἰ, Κύριε, καὶ τὸ ὄνομά σου ἐπικέκληται ἐφ' ἡμᾶς*. Hier ist nur vom Nennen der Namen die Rede; es könnte bloß *ἐκλήθη* stehen. Auch das lat. *inuocare* hat schon bei Ennius den bloßen Sinn „nennen“. So auch in den Exorzismen über die Besessenen: *Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, inuoco nomen sanctum tuum* (= nenne); *da Domine ad hanc inuocationem sanctissimi nominis tui*, eqs.; *adiuro te, draco nequissime, in nomine Agni . . . effuge, inuocato nomine Domini*. — Auch die eucharist. Ep. ist, wie die Taufep., ein Nennen der drei göttlichen Personen: Kyrillos v. Jerus., *Mystag. Kat.* I 7 *τῆς ἁγίας ἐπικλήσεως τῆς προσωνυτῆς τριάδος* (vorher *ἐπικλήσει δαιμόνων*). — Nicht den Namen, aber die Gegenwart der Gottheit als Folge der *inuocatio* bei der Taufwasserweihe hebt schön hervor Ambros., *de myster.* § 27: *crede ergo a desse*

dominum Iesum inuocatum precibus sacerdotum . . . ibi dignatur suam impertire praesentiam; vgl. § 8 *crede ergo diuinitatis illic adesse praesentiam*. Tertull., *de bapt.* 6: In der *benedictio* (εὐλογία, der Taufformel; wir sehen, wie εὐλογία, εὐχαριστία, ἐπίκλησις neben und für einander stehen) werden Vater, Sohn, Hl. Geist genannt, *numerus nominum diuinorum*; ebda 8 von der Firmung: *per benedictionem aduocans et inuitans spiritum sanctum*. Vgl. auch Cyprian, *ep.* 73, 9; 74, 5 (die *maiestas nominis* wirkt in Taufe und Firmung); *de Sacram.* III 2, 8.

[210]

G. P. Wetter, *Altchristliche Liturgien II: Das christliche Opfer. Neue Studien zur Geschichte des Abendmahls* (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. Test. N. F. 17. Gött. 1922). I ist besprochen Jb. I Nr. 169; ausführlicher *Theol. Rev.* 1922, 216—219. II zeigt leider dieselben Schwächen wie I, ohne durch dessen Reichtum an Anregungen zu entschädigen. W. hat einen Blick für die Probleme, aber nicht Geduld genug und keine genügend feine Methode, um das Richtige zu finden. Seine Haupttendenz ist, die altchristliche Gabendarbringung (*oblatio*) als das altchristliche Opfer (*sacrificium*) hinzustellen. Aus dem ältesten christlichen Mysterium, das in I als die (an die Verwandlung der Elemente nicht gebundene) Epiphanie des Herrn im Kulte dargestellt wurde, und der Gabendarbringung entstand das Meßopfer d. h. die Darbringung des Leibes und Blutes Christi in den Elementen. Diese Konstruktion, die nicht einmal konsequent festgehalten wird, da W. zugeben muß, daß die Gabendarbringung uralte ist und andererseits bis ins MA geht, daß ferner schon bei Paulus, wenigstens „instinktiv“, Brot und Wein = Leib und Blut sind, wird „bewiesen“, indem die Texte mit der Schere zurechtgeschnitten werden; was nicht zu W.s Idee paßt, ist „interpoliert“. Ebenso ist die Interpretation oft sehr flüchtig und gewaltsam. So entsteht ein ganz falsches Bild der Entwicklung. Das Richtige ist in den Hauptzügen schon lange bekannt; W.s Buch könnte aber dazu anregen, diese zu vertiefen und neben der Entfaltung des eigentlichen Dogmas auch die Auffassung der Gläubigen zu verfolgen, wozu er einige, aber unentwickelte Ansätze zeigt. Wir deuten kurz die Hauptlinien an, in denen sich uns der Verlauf darstellt. Zum *κυριακὸν δεῖπνον*, das anfangs nach dem Vorbilde des letzten Abendmahles Agape und Eucharistia vereinigte, brachte man die Speisen mit. Sie wurden im Anfang des Mahles gesegnet, ohne daß man gleich die zu konsekrierenden Gaben ausschied; am Schlusse wurde die konsekrierende Eucharistia über Brot und Wein gesprochen. Als Agape und Eucharistia sich trennten, blieben die Segensgebete der Agape, die deshalb oft so stark an die Eucharistia erinnern. Zur Eucharistia wurden Gaben dargebracht, anfangs in ganz einfacher Form ohne begleitende Gebete; hauptsächlich Brot und gemischter Wein, aber auch andere Gaben, deren Segnung in die Eucharistia einbezogen wurde (heute noch das Krankenöl). Brot und Wein treten aber deutlich als die eucharistischen Elemente hervor; die andern werden schon bei Justin klar davon unterschieden; sie dienen hauptsächlich den Armen und werden nicht einmal bei jeder Meßfeier dargebracht (vgl. Tertull., *Apologet.* 39 *menstrua die uel cum quis uelit et si modo uelit et si modo possit*). Niemand aber denkt daran, daß diese Gaben (auch Geld!) das christliche Opfer seien, da doch gerade die ältesten Väter jede materielle Gabe an Gott aufs schärfste ablehnen; außerdem hätte ja dann der Arme kein Opfer dargebracht! Allmählich wird nun, und zwar zuerst im Orient, die Gabendarbringung rituell ausgebaut und in eine innigere Beziehung zum Opfermysterium gebracht, mit Gesängen und dann auch mit Gebeten begleitet. Sie, die von Anfang an den Anteil der Gemeinde, bes. der Laien, am Meßopfer plastisch darstellte, gilt nun als dessen Antizipation und findet demgemäß reiche liturgische Formung. Naturgemäß geht sie damit in die Hände der Priester über, zumal die aktive Beteiligung der Laien immer mehr nachläßt, sicher nicht bloß durch die Herrschsucht des Klerus, der ja dadurch materielle Einbuße erleidet. Es fehlte vielmehr an dem intimeren Mitleben des Volkes; wir erleben ja heute, daß dies an einigen Orten die Oblation wieder zum Aufleben bringt. Es wäre gewiß sehr interessant, die verschiedene Stellung der Volksfrömmigkeit zur Messe zu verfolgen; dazu gehört aber

eine feinere Methode, als W. sie hat. In einer liturg. Studie aber müssen zunächst die liturg. Texte verhört werden; sie wissen aber nichts von der Konstruktion W.s. Der Mysteriengedanke ist z. B. noch ganz lebendig in der röm. Lit. (vgl. Jb. f. Lit.-wiss. 2 [1922] 18 ff.), als die Oblation der Laien einen breiten Raum in ihr einnahm, und zu gleicher Zeit tritt der Meßkanon als das eigentliche Opfergebet ganz klar hervor. Freilich spiegelt auch die Liturgie die nach den Zeiten wechselnde Betrachtung des Meßopfers; vgl. u. a. meine Bemerkungen *Die Liturgie als Mysterienfeier* ³⁻⁵ (1923) S. IX f. Hier eröffnen sich noch weite Felder der Forschung, die aber feinere Instrumente verlangen. So hat z. B. erst die Scholastik die Wandlung der Elemente (Transsubstantiation) als solche in den Mittelpunkt der theologischen Betrachtung gerückt und damit auch die spätere Sakramentsfrömmigkeit stark beeinflußt. Die Alten kannten die Wandlung durchaus — sie ist z. B. schon bei Justin I. Apol. 66 ganz klar bezeugt; aber für sie liegt das Wunder darin, daß Christus auf dem Altartische immer wieder sein Opfer vollzieht und sich zur Speise gibt. Die Eucharistie ist ihnen der mystisch verschleierte reale Christus, *antitypum corporis Christi*, der die Erlösungstat vollzieht; die Wandlung ist die selbstverständliche Voraussetzung dafür. Wenn man die Wandlung leugnet, so nimmt man der altchristlichen Frömmigkeit gerade den ungeheuer konkreten Zug, den W. doch sonst so betont, zugunsten einer modernen „Vergeistigung“. Für den alten Christen ist die Eucharistia Handlung; im MA und erst recht in der Neuzeit wird der Hauptton auf die reale Präsenz gelegt; man betet den nach Verwandlung der Substanz unter den Akzidentien gegenwärtigen Herrn an. Darauf baut sich dann die neuere Tabernakelfrömmigkeit auf. Die offizielle Kirche hat aber am Wesen des Meßopfers immer festgehalten, und neuerdings setzt sich auch die Messe als Mysterienhandlung wieder in der praktischen Frömmigkeit mehr durch. Doch dies seien nur einige Andeutungen. An einigen Beispielen aus sehr vielen wollen wir noch W.s Methode etwas charakterisieren. Zu S. 14: Die Begleittexte des Offertoriums sind gerade späteres Gut, nicht „primitives Material“, können also keinen „Einblick in die älteste Geschichte des Abendmahls verleihen“. Sie dringen dann auch, weil später mit dem Opfer inniger verbunden, in die Eucharistia ein (z. B. in den röm. Meßkanon), als spätere Einschießel, die also keinen Schluß auf den ursprünglichen Charakter der Eucharistia verstatten. Ein Beispiel für die willkürlichen, ganz aus der Luft gegriffenen „Rekonstruktionen“ W.s nenne ich S. 15, wo zwei Begriffe, die so eng zusammengehören wie *πνευματικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν*, einfach mitten auseinander geschnitten werden. — S. 17 muß es heißen: „Ein Diakon soll . . . den Priestern Handwasser geben als *σύμβολον*“ usw. „Darauf erschallt“ usw. *ἑστῶτες ὧμεν προσφέρειν* ist die Aufforderung, bei dem eucharist. Opfer, auf das sich der ganze Text bezieht, aufrecht zu stehen! W.s Erklärung ist ganz falsch. — Das Gebet für die Martyrer (S. 9. 19. 33 usw.) ist nach Jb. f. Lit.-wiss. 2 (1922) 32 ff. zu erklären. — Zu S. 32 Mitte ist zu bemerken, daß diese Gebete schon im Kanon waren, als die Oblation noch in Blüte stand. — 37: W. verwechselt die Konsekration und die Formel: *Haec commixtio et consecratio*. Auf letztere Mischung deutet klar auch die Rubrik: *expleta secreta* (= Kanon) et *oratione dominica*. — 38 ff.: Die Behandlung des röm. Meßkanons ist von unerhörter Leichtfertigkeit. „Ohne alles Zagen“ wird *Quam oblationem, Qui pridie, Unde et memores* als Interpolation bezeichnet. Beweis: Sie passen nicht zur Tendenz W.s. Auch Justin kennt „allem Anschein nach“ die Stiftungsworte in der Liturgie nicht (das Gegenteil ist der Fall; s. I. Apol. 66). S. 41 sollen sich im *Supplices* die Worte *sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem* nach *ex hac altaris participatione* „schon rein sprachlich als Interpolation verraten“! Vgl. dagegen schon I Kor. 10, 16 *κοινωνία τοῦ αἵματος . . . τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*. W. schreibt: „Nehmen wir sie weg, lautet das Gebet: *ut quotquot ex hac altaris participatione sumpserimus omni benedictione coelesti et gratia repleamur*“ und hat es nun leichter, auf ein Mahl von den dargebrachten Gaben zu schließen. 57: „Es folgt . . . das *Post pridie*. Aber nichts spricht dafür, daß hier wirklich die Stiftungsworte vorgelesen worden sind.“ Was soll aber das *pridie*?

63 ist von dem „konsequenten, bewußten Kampf Roms“ gegen die Darbringung die Rede. Beweise werden nicht gebracht; aber schon S. 64 steht aus einem *ordo romanus* eine genaue Beschreibung, wie der Papst die *oblationes* vom Volke annimmt (vgl. 73). 91 bringt W. es fertig, einen Text umzudrehen. „Es (das Öl) wird mit denselben Worten geweiht wie Brot und Wein, also offenbar in eine Linie mit diesen gestellt.“ Dabei zitiert W. selbst die Stelle der Äg. KO (besser jetzt: Apostol. Überl.) p. 100 Funk: *Quamuis autem eisdem uerbis non fuerit usus eqs.* Noch klarer bei Hauler in den *Fragm. Veron.* p. 107: *Si quis oleum offert, secundum (= nach) panis oblationem et uini et non ad sermonem dicat, sed simili uirtute gratias referat dicens: Ut oleum eqs.* Die Ölweihe ist also genau von der Brot- und Kelch-Eucharistia unterschieden, schließt sich aber an sie an (wie heute noch die Weihe des Krankenöls). S. 93 N. 5 wird fr. 38 (nicht 36) des Irenaios als Zeugnis benutzt, das doch bekanntlich eine Pfaffsche Fälschung ist! Die echten Stellen des Ir. sind mißverstanden. 97: *προσφέρεισθαι* bei Justin heißt essen, nicht opfern! Zu S. 105 ff. bemerke ich nur kurz, daß die eigentliche Epiklese immer eine Beziehung zur Wandlung hat. 117: „Ob die Katechumenen zu den Agapen zugelassen werden oder nicht, ist aus diesen Bestimmungen nicht recht ersichtlich.“ Es heißt aber doch klar: *ne sinas cum fidelibus sedere.* Sie erhalten auch nur ein exorzisiertes Brot, nicht die Eulogie. Der Name *Cena Domini* weist noch zurück auf die alte Einheit von Agape und Eucharistia. — Das Operieren mit modernen Begriffen wie „Instinkt“, „hungernde Massen“ in altchristlichen Fragen ist gefährlich. — So kann das Buch nur in sehr beschränktem Sinne als fördernd bezeichnet werden. — In: *Theologiska Studier, Tillegnade Erik Stave på 65 årsdagen av kolleger och lärjungar* (Uppsala 1922) will Wetter aus der Kultanlage in Aquileja (s. Jb. 2 Nr. 268) wiederum beweisen, daß die Darbringung von Gaben durch die Gemeinde damals noch das Wesentliche am Meßopfer war. [211]

IV. Hymnen; Doxologien; Symbolum.

E. Power S. J., *A pretended interpolation in the Apocalypse* (14, 3 f.) (Biblica 4 [1923] 108—112) weist mit metrischen Gründen gegen Charles, *Lectures on the Apocalypse* (Ld. 1922) nach, daß *qui empti sunt de terra. Hi sunt qui cum mulieribus non sunt coinquinati: Virgines enim sunt* und das *et Agno* am Ende von 4 ursprünglich sind, und daß deshalb Apc. 14, 1—5 mit Recht, wie im Vesperhymnus des Jungfrauenoffiziums, auf die Jungfrauen, nicht wie Charles will, auf die Märtyrer zu beziehen ist. A. W. [212]

J. A. Robinson-R. H. Connolly O. S. B., *The Doxology in the Prayer of St. Polycarp* (J. theol. stud. 24 [1922/23] 141—146) erwidert auf den Artikel Tyrer's (s. Jb. 2 Nr. 155, ferner 1 Nr. 199), daß die Doxologie bei Justin gerichtet ist an den Vater durch den Sohn und durch den Geist, die des hl. Polykarp aber an den Vater mit dem Sohne und dem Geiste; also Mitverherrlichung des Hl. Geistes, was R. für 156 auffällig erscheint. — C. sammelt die Doxologien der verschiedenen Versionen der „Apost. Überlieferung“ Hippolyts. Es ergibt sich, daß die wahre Doxologie Hippolyts bei den größeren Gebeten griechisch etwa so lautete: *διὰ τοῦ παιδὸς σου Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοὶ ἡ δόξα καὶ ἡ τιμὴ (oder τὸ κράτος) πατρὶ καὶ νῦν καὶ ἀεὶ πνεύματι, ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ κτλ.* Vgl. den Schluß *Contra Noetum*: *αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ἅμα πατρὶ καὶ ἁγίῳ πνεύματι, ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ, καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.* Die kurze Doxologie in dem Segen über die Erstlinge *δι' οὗ σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν* vergleicht C. mit den Schlüssen im Danielkommentar und *De Antichr.*, die im Wesentlichen lauten: *ὃ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.* [213]

Ad. Harnack, *Das Alter des Gliedes „Heilige Kirche“ im Symbol* (Aus *Schrift und Gesch.*, theol. Abh. Ad. Schlatter zu s. 70. Geburtst. dargebr. [Stuttg. 1922] 173 ff.) zeigt kurz, daß nach Tertull. *adu. Marc.* V 4: *in quam repromissimus sanctam ecclesiam* Markion (und damit das röm. Symbol von 140) schon das Glied *ἁγίαν ἐκκλησίαν* hatte. [214]

V. Archäologie; Epigraphik.

C. M. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie. Einführung in die Denkmälerwelt und Kunst des Urchristentums* (³ 1922 Paderb.) Die 3. Aufl. (² 1913) unterscheidet sich durch die Übergehung der Epigraphik, der K. ja seitdem ein eigenes Werk gewidmet hat (s. Jb. 1 Nr. 243); in den Abschnitt „Topographie der altchristlichen Denkmäler“ sind die neueren Forschungen eingereiht; die Bedeutung des Ostens für die christliche Kunst wird im Anschluß an Strzygowski noch schärfer hervorgehoben. 138 neue Abbildungen. K. weist überall auf die Beziehungen zur Liturgie sorglich hin. Zu S. 25 ist zu bemerken, daß die *Inscript. christ. Urbis Romae* nun doch fortgesetzt werden. 148 N. 1: die Stellen sind aus Ps. 64, 59, 117. 240: *Εἰς θεὸς ὁ βοηθῶν πᾶσιν* besagt mehr als: Ein Gott hilft allen. 269: Aberkios- und Pektoriosinschr. sind teilweise falsch übersetzt. 275 *calda* und *misce* ebenso. 279: Zu Eros und Psyche ist jetzt Reitzenstein zu vergleichen, ebenso 286 zum Pfau. In das Weinrebenmotiv 293 spielen wohl auch dionysische Gedanken hinein. Zu Daniel in der jüd. Kunst vgl. Jb. 1 Nr. 161—3. Die Inschrift ebda ist in der Epigraphik Kaufmanns 167 besser wiedergegeben. 349: *ΠΑΙΔΙΑ* wird eher = (*τὰ*) *παιδιά* sein. 365: die Schale scheint eine Fälschung. 620 N. 2 lies Fig. 326, 1. Die Verbesserung dieser und einer großen Reihe anderer Irrtümer und Nachlässigkeiten würde das wertvolle Buch noch wertvoller machen. [215]

J. P. Kirsch, *Anzeiger für christliche Archäologie. Nr. XXXIX* (Röm. Qu.schr. 30 [1916—22] 93—125). Die Katakomben des Pamphilus an der via Salaria vetus wurde 1920 entdeckt. Bes. hervorzuheben eine Doppelkrypta, in der innern Grabkammer an der Rückwand ein hohes Arcosolium; unter diesem an der Wand ein Altar in Mauerwerk, mit viereckiger Nische im untern Teil, die die ganze Tiefe einnimmt. An der rechten Wand ein großes Nischengrab mit länglich-viereckiger Höhlung, davor rechts und links eine kleine Kathedra aus dem Tuff gehauen. — Am 7. Meilenstein der Via Ostiensis fand man das Zömeterium des hl. Cyriakus und seiner Genossen und die Reste der von Honorius I. (626—630) errichteten Kirche. (In der depos. mart. sind zum 8. Aug. die Mart. Cyriakus, Largus, Crescentianus, Memmia, Juliane und Smaragdus *Ostiense VII ballistaria* verzeichnet.) U. a. ein kleiner, fast viereckiger Raum mit Apsis, darin 4 Sarkophage, wohl unterirdische Krypta, über der ein oberirdischer Raum angelegt war. In der Katak. der hl. Petrus und Marcellinus wurde in einer Krypta eine länglich-viereckige, im Innern mit Marmor verkleidete Vertiefung gefunden; an den 4 Ecken standen kleine Pilaster, darin Furchen für die Befestigung von Marmorschranken — das Ganze Reste eines Altars. Ferner 12 neue cubicula mit Malereien, darunter zum erstenmal die Heilung der gekrümmten Frau (Luk. 13, 10—13). Grabschriften mit Akklamationen. — Die Basilika der hl. Sabina ist in ihrer ursprünglichen Gestalt wiederhergestellt; Apsisfenster wieder geöffnet; die Seitenschiffe endigten mit geradlinigem Abschluß. — Die Mithrashöhle unter der Apsis von S. Clemente wurde trockengelegt. — Der 1917 entdeckte heidnische Mysterientempel vor der Porta Maggiore entspricht in seinem Grundschema d. altchristl. Basilika. — In der Katak. „*ad decimum*“ der *via Latina* u. a. eine Grabschrift PROFICIUS. LECT. ET. EXORC. eqs. Ferner ein Presbyter und Diakon genannt. So fällt Licht auf den Klerus einer röm. Landgemeinde. — In Palestrina begann man die Basilika des hl. Agapitus wieder freizulegen. — In Ostia ein wahrscheinlich christlicher Kultraum gefunden (s. Nr. 228); ferner eine Säule mit dem Guten Hirten, vielleicht von einer Ikonostase oder einem Altarziborium. — S. Apollinare Nuovo in Ravenna lieferte ein neues Beispiel der ursprünglichen Form der Krypta: „Ein dem Innern der runden Apsismauer entlang laufender Gang führt von beiden Seiten in einen länglich-viereckigen Raum mitten unter der Apsis, wo sich das verehrte Grab befand.“ — Über Aquileja vgl. Jb. 2 Nr. 268. — In Grado ein Nebenraum einer Basilika gefunden, wohl ein *secretarium*. — Die Katak. der hl. Lucia in Syrakus wurde vollständig ausgegraben; unter den Bildern ein Mann mit einer Tuba. — In St. Maurice im Wallis die

Krypta des hl. Mauritius entdeckt; zu dem Arkosolium wurde später die Krypta vom ältesten Typus angebaut. — In Stribach bei Lienz Basilika mit *secretarium* links vom Chor. — In Karthago siebenschiffige Basilika, wahrscheinlich Ikonostase, mitten im Hauptschiff Ziborium, in dessen Nähe ein Brunnen wohl für die *refrigeria*. — Im alten Bulla Regia Basilika mit Brunnen im Mittelraum, zwischen Seiten- und Mittelschiff zu beiden Seiten durchgehende trogförmige Behälter, wohl zur Aufnahme der Armenspenden; in den Sekretarien Amphoren mit Nahrungsmitteln. Ein Prozessionskreuz. Wohl Kapelle eines Gebäudes für die Armenpflege und die Agapen der Armen, aus dem 6. Jh. — In Sbeitla (dem alten Sufetula) fünfschiffige Basilika, Baptisterium mit Mosaikbelag, Taufbehälter mit Marmorschranken, darauf biblische Szenen. — Eine afrikan. Grabschrift wohl eines Diakons: *Rogatianus ab ortu uitae in functionis diem probatissimus Deo uenerandi minister altaris uixit in ecclesia annis LXXVIII in pace accersitus IV kal. Iun.* — In Jerusalem Basilika des 4. Jh. in Gethsemani entdeckt, mit einer Apsis. — Auf der Balkanhalbinsel mehrere Basiliken gefunden. Die in Klisse-keui in Bulgarien hatte neben dem Narthex 2 viereckige Anbauten, von denen der nördliche wahrscheinlich als Baptisterium diente. — Der 1910 gefundene Silberschatz von Antiocheia in Syrien umfaßt hauptsächlich 2 Kelche, 3 Buchdeckel und ein Kreuz. — Dazu Bibliographie und Zeitschriftenschau 1914—20. (Wir hoben nur das liturgisch Wichtige heraus.) [216]

O. Marucchi berichtet im *N. Bull. di Arch. crist.* 27 (1921) 48—59 über die *Conferenze di Archeologia cristiana dell' anno 1921*. Wir heben einiges heraus, was bes. für die Liturgie wichtig ist. In S. Panfilo eine Inschrift eines kleinen Mädchens gefunden: *Credidisti in Deo uiues in XP* (3. Jh.), nach Grossi-Gondi die erste Inschrift, in der die ersten Worte der *redditio symboli* einem 5j. Kinde zugeschrieben werden; ein Pate mußte offenbar das Kind vertreten. — O. Marucchi verfolgte seine Untersuchungen über die Memoria apost. (s. Nr. 222) weiter; Graffiti ganz nahe am Boden und die Höhlung deuten nach ihm auf das Versteck der Apostelleiber hin. — Grossi-Gondi sprach über 2 afrik. Inschriften, 1920 gef. und von Monceaux in den *Comptes rendus* 1920 veröff.: die eine aus Bourkika bei Marengo auf einem Sarkophagdeckel *Petite me(n)sam Marturoru(m) Renatus et Optata* und in einem Kranz *Pas(si) N(onas) A . . . et coro(nati)*. Letzteres Wort hier zum erstenmal in Afrika in der Martyrerepigraphik; die andere auf einem Stein in Timgad *Sub(uenti) Christe tu solus medicus sanctis et penitentibus ma(t)re(m) manib(us) et pedibus de(fendentibus?)*, vielleicht donatistisch. — Duchesne erklärte einen liturg. Papyrus aus Oxyrhynchos (Oxyrh.-Pap. 11 S. 32; vgl. Jb. 1 Nr. 281); es ist eine Art von Kalender, der lit. Versammlungen von Ox. vom Okt. 535 bis Ostern 536 angibt; Stationskirchen sind angegeben und bald nach dem Stifter bald nach dem Heiligen benannt; die Hauptfeste dauern mehrere Tage; Weihn. und Epiphanie an den jetzt gebräuchlichen Tagen, Peter und Paul nach orient. Art 28. Dez.; der Titel *Notitia collectarum postquam Papa descendit in Alexandria*, d. h. Patr. Theodosius, der eine Zeitlang sich flüchtig in Ox. aufhielt. — Grossi-Gondi schließt sich der Anschauung Marucchis über das Grab des Viale Manzoni (s. Nr. 219) an und fügt bei, daß die dort gemalten Paare gut zu den von Anthropos und Ecclesia stammenden Äonen passen. — Ders. sprach über das Zömeterium und die Basilika der hl. Nabor und Nazarius an der Via Aurelia. Die Hl. sind wohl verschieden von den gleichnamigen mailändischen; Basilides ist wohl aus einer andern Gruppe ihnen beigefügt worden; ihre Kirche am 5. Meilenstein von Siricius gebaut, wie es scheint. — Bendinelli fand am Viale Manzoni eine 3. Grabkammer; darin 4 mal ein vor einem Tempel sitzender Mann in Pallium mit einer Rolle (Priester vor dem Tempel, Apostel, Kirche?), ferner Adam und Eva mit der Schlange. — B. Manna verglich heidnische und christliche Bilder eines Gefäßes mit Vögeln (= *refrigerium*) im himmlischen Garten; sie haben bei den Heiden vielleicht Beziehungen zu den Totenopfern [er konnte beifügen: bei den Christen zu den Totenmahlen, *refrigeria*]. — C. Cecchelli unterschied S. Agata dei Goti und S. A. de Cavallo; letzteres war bis 1500 *diaconia*. [217]

P. Guidi, *L'antico indice dei Cimiteri Cristiani di Roma* (Studi Rom. 3 [1922] 76—78). Er stammt nicht, wie man bisher annahm, aus der *Notitia regionum Urbis Romae*, sondern ist selbständig und nicht verstümmelt; sein Zweck ist, die C. aufzuzählen, die verschiedene Namen haben, und Verwechslungen zu vermeiden; es fehlen alle, die nur einen Namen haben oder deren Benennung im 5./6. Jh. unsicher war. Die Angaben sind, wie schon de Rossi lehrte, genau; Alter: nicht jünger als das 6. Jh. Gu. hat 2 neue Mss. wiedergefunden, eins, das Kard. Rampolla 1900 ankündigte, und eins in Lucca, dort schon von Fiorentini gesehen, und bereitet eine neue, kritische Ausgabe vor. (E. Josi setzt ebda S. 58 den I. vermutlich ins 7. Jh., bes. wegen des Textes: *cimiterium catecumbas ad sanctum Sebastianum uia Appia*. Noch an der Neige des 8. Jh. werde diese Kirche *ecclesia apostolorum* genannt.) [218]

O. Marucchi, *L'ipogeo del Viale Manzoni* (N. Bull. di Arch. crist. 27 [1921] 44—47). Im ersten Zimmer eine Mosaikinschrift auf dem Boden: AVRELIO ONESIMO | AVRELIO PAPIRIO | AVRELIAE PRIM VIRG | AVRELIVS FELICISSIMVS | FRATRIS ET COLIBERT-B-M-F Vor Aurelian angelegt, weil innerhalb von dessen Mauer. Neben mehr heidnischen Szenen viermal der gute Hirt; im selben Zimmer sitzt ein bärtiger Mann mit langen Locken auf einem Hügel, eine Rolle lesend, am Abhang Schafe: vgl. die Inschrift des Aberkios von dem Hirten, der seine Schafe auf den Bergen weidet, der zuverlässige Wissenschaft lehrt. Also ein christliches, aber häretisches Grab; die 12 Männer können die Apostel sein. Die 12-zahl, wie auch die Gruppen von je 12 Figuren in 3 Nischen weisen auf die Valentinianer hin, die nach Irenaios die 12-zahl besonders verehrten. [219]

O. Marucchi, *Un singolare gruppo di antiche pitture nell'ipogeo del Viale Manzoni le quali possono spiegarsi con il libro di Giobbe* (N. Bull. di Arch. crist. 27 [1921] 83—93). Auf einem Bilde ein sitzender Mann, vor ihm eine Frau, dahinter ein Webstuhl und 3 nackte Männer. M. will dieses Bild wie auch die andern desselben Raumes aus Job erklären (also sepulkral). Aber seine Beweise reichen nicht aus. Der Job anderer Katakombenbilder zeigt ganz andere Gebärden; der Webstuhl und die Nacktheit der Männer ist nicht erklärt. *καταπασάμενοι γην* (S. 86) heißt nicht: die Erde treten, sondern: sich Erde aufs Haupt streuen. Dieser Gestus ist aber auf dem Bilde nicht dargestellt. [220]

Att. Profumo, *La memoria di s. Pietro nella regione Salaris-Nomentana* (Röm. Qu.-schr. 21. Suppl.-heft, Rom 1916) prüft die Frage des Ostrianum d. h. die einer memoria des Ap. Petrus in der Salarisch-Nomentanischen Region, die von 3 Schriften angegeben wird: den *Gesta Marcelli*, den *Gesta Liberii* (um 501), den *pittacia* und der *notula* der Öle in Monza (zw. 590—604). Die *G. Marcelli* sind nach Pr. sicher früher als die 2. Edition des *L. Pontif.* (536—555), sehr wahrsch. auch früher als 499 (Papst Symmachus). Die darin verarbeitete *passio Sisinnii* ist fast sicher älter als Damasus (366—384); ja vielleicht bewahrt sie Aufzählungen aus liturg. Diptychen aus der Zeit vor der *Depositio martyrum* (336). In der *p. Sis.* steht von den *Papias et Maurus milites* (§ 7 u. 9): *Quorum corpora . . . sepeliunt in uia Numentana sub die IIII kal. Febr. ad nymphas b. Petri ubi baptizabat* (§ 9), d. h. für das 5. Jh.: im Coem. maius. Dort gab es also im 4. Jh. eine Tradition der bischöflichen Tätigkeit des hl. Petrus. Der Verf. der *Gesta Liberii* versteht unter dem *cymiterius Ostrianus, ubi Petrus apostolus baptizauit*, dasselbe wie die *G. Marcelli*; der Name *Ostrianum* ist bei der Unzuverlässigkeit des Verf. nicht sicher, kann das Grundstück über dem Coem. bezeichnen. Auf dem *Pittacium* von Monza ist der Text *Sedes ubi prius sedit scs Petrus* ganz getrennt von den Martyrern der Priscillakatakombe; es kann nur das Coem. maius gemeint sein. Pr. behandelt dann die 10 *cathedrae* des C. m. (die aber aus der Totenliturgie zu erklären sein werden; da jetzt auch in S. Panfilo *cathedrae* gefunden sind, ist das C. m. nicht mehr die einzige Fundstätte solcher; aus der Totenliturgie erklärt sich auch das Marmorbild aus dem Mausoleum der hl. Helena mit der *cathedra* und dem darauf sitzenden Phoenix [nicht Taube]; aber auch wenn diese Erklärungen Pr.s nicht stimmen, können die *cathedrae* doch später als c. S. Petri aufgefaßt worden sein). Pr. bringt dann diese „c. Petri“ in Zusammenhang mit der

C. Petri des 18. Jan., von der es im Cod. von Weißenburg und dem von Bern heißt: *ubi prius sedit scs Petrus* (vgl. aber Jb. 2 Nr. 108). Da die *c. Petri* im Vatikan bei dem von P. Damasus erbauten Baptisterium verehrt wurde, vermutet Pr., daß auch im *C. maius* ein Nymphaeum war, das früh mit der Taufe Petri verbunden wurde: *Nymphae Petri*. — Vgl. dazu L. Duchesne, *Les légendes de l'alta semita et le tombeau de St. Cyriaque sur la Voie d'Ostie* (Mélanges t. 36; kurzer Bericht von O. Marucchi im *N. Bull.* 22 [1916] 231 f.), der der ganzen *Passio Marcelli* wenig Autorität gibt; ferner O. Marucchi, *Nuove osservazioni sulla questione testè ridestata della memoria di S. Pietro nella regione Salario-Nomentana* (*N. Bull.* 22 [1916] 159—191). [221]

O. Marucchi, *L'ipogeo con i graffiti degli apostoli Pietro e Paolo scoperto sotto la Basilica di S. Sebastiano* (Nuovo Bull. di Arch. crist. 27 [1921] 3—14, mit 6 Tafeln) will aus den Graffiti in dem mit Kalk bedeckten Teile des unterirdischen Ganges, der die Triclia mit dem Brunnen verbindet, schließen, „che l'ipogeo . . . deve mettersi in relazione con la memoria locale degli apostoli“. Eins der Gr. lautet: PETRE ET PAVLE IMMENTEM HABE | TE PRIMVM ET PRIMAM IV(ga)LE EIVS | ET SATVRNINAM CONIVGEM FILI PRIMI ✠ | ET VICTORINVM PATREM (eius) IN ✠ | SEMPER IN AETERNO ET . . . Andere Gr. bringen die Worte: PETE; MATYRIA; ORATIONIBVS; BOTO (= uoto, vgl. die Schrift in der Triclia: *Dalmatius botum is promisit refrigerium*); daneben sind mit Kohle Gefäße gezeichnet, die wohl beim refr. dienten; M. erinnert an die Weinlibationen; cf. Paulin. Nol., poema 17, 563 f.: *Simplicitas pietate cadit, male credula sanctos perfusis, halante mero, gaudere sepulcris*. Im Bogen des betr. Gangteiles: DICAMVS VOTO; VOTVM SVSCIPIET; ΠΕΤΡΕ ΠΑΥΛΕ; REFRI . . . ; IN MEN . . . ; BOTVM und Bilder von Gefäßen. An der Stelle unter den Graffiti ist im Tuff eine Höhlung, die M. auch in Beziehung zur Memoria bringt. — Dagegen bemerkt Lietzmann (s. Nr. 224 S. 156), daß vor der betr. Stelle ein Wasserreservoir war (und ist), wo man das Wasser für die Triclia schöpfte; man bezeichnete den Platz durch den Kalkbewurf und ritzte die Graffiti ein; schon das Wasser verhinderte eine Unterbringung der Reliquien an dieser Stelle, die M. annehmen möchte. [222]

J. P. Kirsch, *Das neuentdeckte Denkmal der Apostel Petrus u. Paulus „in Catacumbas“ an der Appischen Straße in Rom* (Röm. Qu.-schr. 30 [1916—22] 5—28, mit Grundriß) berichtet über die *memoria apostolorum* und die Erklärungsversuche. — S. 19 die Grabschrift ΕΝΘΑΔΑΠΟΚΕΙΤΑΙ ist wohl aufzufassen (nicht als *Ενθαδα πο(ῶ?) κεῖται, sondern) als *Ενθαδ' ἀπόκειται κτλ. [223]

H. Lietzmann, *The Tomb of the Apostles Ad Catacumbas* (Harvard Theol. Rev. 16 [1923] 147—162) stützt sich für seine Ansicht, daß am 29. Juni 258 eine Translation der Reliquien von St. Petrus und Paulus nach den Catacumbae stattfand (gegen die Kritik von G. La Piana, ebda Jan. 1921), wieder auf die Verse des Damasus: *Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes, nomina quisque Petri pariter Paulique requiris. habitare* kann hier nur bedeuten: bestattet sein; das Graffito *domus Petri* bezeichnet dasselbe; vgl. die pseudo-damas. Inschrift Nr. 82 Ihm: *domus martyris Hippolyti* von der Grabkammer (nach Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche* 5 [1915] 123) und das heidnische *domus aeterna*. „Wenn du nach den Personen (*nomina*) Petrus und Paulus fragst, wisse, daß sie hier begraben lagen.“ Ferner spricht der archäologische Befund für ein Apostelgrab, das vielleicht in dem Raum neben der Triclia lag (s. Jb. 2 Nr. 171). Das röm. Gesetz konnte die Christen nicht von der Überführung zurückhalten. An den alten Grüften der Apostel konnte aus lokalen Gründen kein liturg. Kult sich entwickeln, wie er sonst seit dem Anfang des 3. Jh. auch in Rom heimisch wurde. Auch von den hl. Parthenius und Calocerus sowie der hl. Bassilla ist eine Translation im J. 304 wahrscheinlich. Spuren einer späteren Rückübertragung sind die Notizen im Martyrol. Hieron. 12. Dez. *inuentio corporis sancti Pauli apostoli*, 25. Jan. *translatio Pauli apostoli* (später *conversio*) = Feststellung des Leibes und Übertragung nach dem neuen St. Paul. Die Weihe von

St. Peter, 18. Nov., ist wohl der Tag der Übertragung des hl. Petrus. Die Graffiti geben eine starke Wahrscheinlichkeit, daß die Apostelleiber wirklich an Ort und Stelle waren, bes. das eine: *at Paulo et Pet[ro] refri[gerau]* = in der Gegenwart von P. und P. habe ich ein r. gefeiert. — Dabei ein Grundriß und ein vertikaler Durchschnitt. [224]

E. Josi, II „Coemeterium Jordanorum“ *sulla via Salaria nova* (Studi Rom. 3 [1922] 49—70). Das im Dez. 1921 wieder entdeckte C. war schon 1578 entdeckt worden; de Rossi bezeichnete Bull. Arch. crist. 1873 S. 8 die 1578 wiedergefundene Region als einen Teil des C. Jord.; seit etwa 1591 war es wieder unzugänglich. Der Name zuerst in der *Depositio martyrum: VI idus iu(lia) in Jordanorum Martialis Vitalis et Alexandri*; dann im Martyrol. Hieron. zum 10. Juli und 31. Dec., im *Lib. pontif.* I p. 263 und 509 Duch., im *Leonianum* p. 50 Feltoe, im Index der Coemeterien; er deutet wohl auf den Eigentümer des Grundstücks hin; er besteht schon im 3. Jh. Der Index der Coem. und L. Pontif. I p. 263 nennen nur S. Alexander; seit P. Symmachus bieten viele Mss. *ad sanctum Alexandrum* zur Bezeichnung eines Gebäudes im C. J. Die *Notitia ecclesiarum Urbis Romae* (de Rossi, *Roma sub. I* p. 138) hat: *deinde eadem uia ad scm Alexandrum mart ibi pausant theodolus et euentus et longe in interiore spelunca Alexander mart requiescit*. Ev. und Theod. sind interpoliert. Die *Capitularia Evangeliorum* (vor 682) geben zum 10. Juli an: *natale VII fratrum Appia (et) Salaria . . . uia Salaria ad Aquilonem prima missa: secunda ad s. Alexandrum . . .* und deuten damit um die Mitte des 7. Jh. wohl auf ein Gebäude. Darauf weist auch das Gedicht des P. Vigilius in der Sylloge von Verdun mit dem Lemma: *ad s. Alexandrum super tumbam eius* und den Worten *omne nouauit opus*. Die drei Martyrer werden genannt in der *Depos. mart.*, im Martyrol. Hieron., auf der Base Le Blant's, im *Leonianum*, in der 4. Sylloge von Lorsch, auf dem Papyrus von Monza, in *De locis*, im *Malmesbur.*, im *Lib. Pont.* in der Vita Hadrians I. Die 7 Martyrinnen stehen in verschiedenen Mss. des Martyrol. Hieron. und am besten in *De locis* und im *Malmesbur.* Ihr Grab wird in jenem Teile des C. J. gewesen sein, das weiter ab von der Stadt liegt nach Priscilla hin. [225]

J. Wilpert, *S. Pietro nelle più cospicue sculture cimiteriali antiche* (Studi Romani 3 [1922] 14—34). Das oft vorkommende Wunder am Quell stellt nicht Moses dar, sondern Petrus, der römische Soldaten t a u f t ; vgl. Cyprian, *ep.* 63, *8 Iudaeos, si sitierint et Christum quaesierint, apud nos esse potaturos, id est baptismi gratiam consecuturos*. Die übrigen (oft Zweifel erweckenden) Ausführungen W.s kommen für uns weniger in Betracht. [226]

B. Manna, *Di un' antica lucerna cristiana di Sulmona rappresentante i tre fanciulli di Babilonia* (N. Bull. di Arch. crist. 27 [1921] 101—105). Stellt den König, die Bildsäule, einen Soldaten und die 3 Jünglinge dar. M. sammelt ähnliche Darstellungen. Wichtig wegen der Verwendung in der Liturgie (bes. Lesung am Karsamstag). [227]

G. Mancini berichtet (Studi Rom. 3 [1922] 44), daß bei den Ausgrabungen in Ostia ein Gebäude von basilikaler Form mit Bodenbelag aus buntem Marmor gefunden wurde, das nach Moretti eine kleine christl. Kirche ist und dessen erster Bau bis ins 2. Jh. zurückreichen kann. Ferner wurde ein christl. Relief entdeckt mit den Resten einer Aedicula, worin ein nackter Jüngling mit ausgebreiteten Armen steht: entweder ein Orans oder Daniel, jedoch ohne die Löwen. [228]

A. Taramelli, *La chiesa sotterranea detta il Carcere di Sant' Efisio in Cagliari* (Nuovo Bull. di Arch. crist. 27 [1921] 39—41) 9 m unter dem Boden, 4 Pfeiler, kleine Apsis im Osten, westliche Nische mit 2 m tiefer Zisterne (Taufbrunnen). T. verfolgt mit viel Phantasie ihre Geschichte; er glaubt, sie sei ursprünglich ein Isisheiligtum gewesen. Die Beweise sollen später gegeben werden. [229]

W. Déonna, *Notes d'archéologie suisse V ὙΠΕΙΑ* (Anzeiger f. Schweizer Altertumsk. 21 [1919] 85 ff.). „Das Basler Siegel gehört in die ersten Zeiten des Christentums und diente dazu, die geweihten Brote zu zeichnen. ὙΠΕΙΑ mit mystischem Pentagramm und der Initiale von Θεός ist ein Segenswunsch, unter die An-

rufung Gottes gesetzt.“ Vgl. Berl. phil. Wschr. 1920, 517 und R. Ganszyniec im Arch. f. Rel.-wiss. 21 [1922] 230 f. (E. Maaß erwähnt im Arch. f. Rel.-wiss. 21 [1922] 261, daß das im Asklepioskult genossene Gebäck, *ἄλφιστα οἶνοι καὶ ἐλαίωι πεφυρμένα* nach Hesych, *ὕψιλα* „Heilbrot“ hieß.) [230]

G. P. Wetter, *Zur Darstellung der Eucharistie in dem altchristlichen Heiligtum von Aquileja* (Zschr. nt. Wiss. 21 [1922] 215 f.) will die Victoria mit dem Kranz und der Palme in Aqu. (s. Jb. 2 Nr. 268) daraus erklären, daß sie das Abendmahl als das Mysterium des Sieges Christi bezeichnet (und mit ihm des Mysten). Näher liegt es wohl, auf genau dieselbe Darstellung an der Apsiswand der heidn. Basilika in Rom (s. Jb. 2 Nr. 101/2) hinzuweisen, die vielleicht von den Christen als Dekoration übernommen wurde, aber auch einen tiefern Sinn haben kann. [231]

E. Weigand, *Die Ostung in der frühchristlichen Architektur. Neue Tatsachen zu einer alten Problemfrage* (Festschr. f. S. Merkle, Düsseld. 1922) rückt auf Grund der neuesten österreichischen Forschungen in Aquileja und an der ostadriatischen Küste den Einfluß dieser Stadt für das Aufkommen der Ostapsis im Westreich (spez. in Rom) ans Licht; gegenüber der bisherigen Theorie Orient-Ravenna-Rom spricht er für Aquileja-Ravenna-Rom. Gegen v. Sybel und Beißel erweist er die Tatsache des gleichzeitigen Auftretens von Ostapsis und Ostfassade im Abendlande, geht kurz auf den Einfluß des Orients (Byzanz) in einigen Fällen ein und behandelt ausführlich den Parallelbau in Aquileja aus d. J. 312 (mit östlichem Presbyterium) und dessen Nachahmungen, der Einflußsphäre Aquilejas entsprechend. Er hebt zum Schluß die allgemeine Bedeutung der romanistischen Schulen der westl. Provinzen in der Orient- oder -Rom-Frage hervor, die den Romanismus selbständig weiterentwickelten, während Rom selbst seit Beginn des 5. Jh. herabsank. Hinweise auf den liturgischen Einfluß Aquilejas. U. B. [232]

E. Seckel, *Die karthagische Inschrift CIL VIII 25 045 — ein kirchenrechtliches Denkmal des Montanismus?* (Sitz.-ber. preuß. Ak. d. Wiss. 1921, 989—1017). Die Inschrift, die nach den Bemerkungen von P. Maas (Theol. Lit.-ztg. 1922, 311) eher jüdisch ist, fügen wir hier ein, weil S. in der Abhandlung öfters die altkirchl. Liturgie berührt. *Patriarcha*, in der kath. Kirche offiziell erst 451 verwandt, bezeichnet bei den Montanisten die oberste Behörde; danach erst *κοινωνοί* und *ἐπίσκοποι*. Bigamie ist bei den Katholiken Weihehindernis, wird minder bewertet, mit leichter Kirchenbuße belegt; Verbot der Teilnahme der Geistlichkeit an der Hochzeitsfeier, vielleicht Versagung der Benediktion. Bei dem Weihehindernis zählten die Abendländer die Ehe vor der Taufe mit, nicht so die Morgenländer. Bei den Mont. wurde der *bigamus* ausgeschlossen; jedoch war nach der Taufe eine Ehe erlaubt. Ähnlich die orient. Novatianer. Bei den Bemerkungen über die Exkommunikation erwähnt S. die montan. Agapen, vgl. Cod. Iust. 1, 5, 20 § 5, und bringt dabei Filastrius, *Di. haer. l. 49, 6: Hi . . . publice mysteria celebrant* in Erinnerung. Den Ausgeschlossenen wird die *Cura pro mortuis* versagt. *Quarta feria* der Inschrift führt zur Bemerkung, daß die Wochentage zuerst bei Tertull., *De ieiun.* 2 mit *feria* bezeichnet werden. Die amtliche Verwendung des Wortes, das noch zu Augustins Zeiten einen vulgären Beigeschmack hat (epist. 36 *quarta sabbati, quam uulgo quartam feriam uocant*), ist im christl. At. unerhört. — P. Maas wies nun nach, daß *protogamia* nur im Talmud vorkommt und „Vorfeier zur Hochzeit“ bedeutet, daß auch der Mittwoch als *dies nuptiarum* jüdischer Sitte entspricht. [233]

Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert.

Von Anton L. Mayer.

I. Ausgaben, Handschriften, Bibliotheken.

Toivo Haapanen, *Verzeichnis der mittelalterlichen Handschriftenfragmente in der Universitätsbibliothek zu Helsingfors. I. Missalia. (Helsingin Yliopiston Kirjaston Julkaisuja [Helsingfors universitetsbiblioteks skrifter] IV) Helsingfors 1922.* Während der Reformationszeit wurden die Blätter der alten Pergamenths in den nordischen Ländern, teils aus konsequenter Abneigung gegen alles vorreformatorische Kirchentum, teils unter dem Zweck, die ständig sich mehrenden Akten des immer komplizierter werdenden Verwaltungsapparates irgendwie unter Dach und Fach zu bringen, systematisch von den Beamten zum Einbinden der staatlichen Rechnungen benützt¹, auch in dem damals zu Schweden gehörigen Finnland. Diese finnischen pergamentgebundenen Rechnungsbücher befanden sich zuerst in Stockholm und kamen nach dem Übergang Finnlands an Rußland (1809) zum allergrößten Teil nach Finnland zurück, zunächst nach Åbo, dann nach Helsingfors. Schon durch E. Grönblad wurden um die Mitte des vorigen Jahrhunderts die Pergamentumschläge von den Rechnungsheften abgelöst, in die Universitätsbibliothek zu Hels. überführt und geordnet. Der erste wichtige Fund, der in der Sammlung gemacht wurde, ist das *Manuale Aboense* von 1522², von dem ein vollständiges Exemplar rekonstruiert werden konnte. Von dem *Missale Aboense* (gedr. 1488 in Lübeck) konnten 5 Exemplare wieder gesammelt werden, davon 3 fast vollständig. E. J. W. af Brunér stellte 1865 das *Missale ecclesie Upsaliensis* von 1513, das *Missale in usus ecclesie Strengnensis* von 1487 und das *Missale Upsaliense vetus* von 1484 fest. Besonderes Interesse verdient das Fragment eines *Missale Hafniense vetus*, das 1484 von Peter Schöffer in Mainz für die Kirche von Kopenhagen gedruckt und 1498 von dem Åboer Bischof Magnus Särkilaks der Allerheiligenkapelle des Domes zu Åbo geschenkt wurde³, außerdem die *Klosterstatuten von Wadstena*; diese, schon von Grönblad gefunden, und ein *Ordinationsformular für Klosterleute* gab S. G. Elmgren heraus. Der Bischof Jaakkogummerus begann ein vorläufiges Verzeichnis der Fragmente auszuarbeiten; vgl. auch Aarno Malin, *Über das Buchwesen während des M. A. in Finnland* (in: *Mittelalterliche Kirchenkunst in Finnland*, Hels. 1921). Die reichen liturgischen und kirchenmusikgeschichtlichen Schätze der Fragmentsammlung haben immer schon die Aufmerksamkeit der Forscher erregt. So berichtet H. Klemetti über ein Fragment, das die Ostersequenz *Victimae paschali* enthält, und H. selbst verfaßte ein Melodienverzeichnis mit einer Einleitung über den größten Teil der Missalienfragmente⁴. In dem vorliegenden Band nun, dem noch weitere über sonstige liturgische Bücher folgen sollen, ordnet H. die 2685 vorhandenen Missaleblätter mit außerordentlicher Akribie nach ihrer ursprünglichen Zugehörigkeit zu ehemaligen Missalien; die Blätter verteilen sich auf 369 Missalien (meist Miss. plen.); der größte Cod. umfaßt 76 Blätter (Nr. 55 S. 26 ff.). Die Haupteinteilung ist die unten

¹ Wenn S. VIII gesagt wird: „Wer weiß, was von ihnen häufig ohne das Eingreifen der vandalischen Beamten erhalten geblieben wäre!“ so ist das eine durchaus erlaubte Hypothese, rechtfertigt aber nicht jene systematische Vernichtung.

² Vgl. J. Freisen, *Manuale Lincopense, Breviarium Scarense, Manuale Aboense, katholische Ritualbücher Schwedens und Finnlands im M. A.* Paderb. 1904.

³ T. Haapanen, *Missale Hafniense vetus. Ett hittills okänt danskt missale, tryckt af Peter Schöffer i Mainz omkr år 1484.* (Nordisk Tidskrift för Bok- och Biblioteksväsen 1922, 29 ff.)

⁴ T. Haapanen, *Muutamia tietoja vanhimista kirkkomusiikillisista muistomerkeistä* (Uusi Saveletär 1914, 45 ff.).

angegebene chronologische; innerhalb dieser wird wieder eingeteilt in A. Proprium mit Noten; B. Proprium ohne Noten; jedoch gibt es bei der B-Gruppe solche, die in speziellen Teilen oder als Nachträge Noten enthalten können; innerhalb dieser Untergruppen sind die Missalien nach den Dimensionen geordnet. Die Beschreibung ist eine äußerst sorgfältige und gut charakterisierende. Speziell sind alle im Proprium de Sanctis enthaltenen Heiligmessen aufgeführt, weil diese für die Bestimmung der Herkunft der Codd. von großer Wichtigkeit sind. Damit ist ein wichtiger und viel bedeutender Anfang gemacht mit der liturgiegeschichtlichen Auswertung dieser bibliotheksgeschichtlich ausgezeichneten Leistung. Der Einleitungsabschnitt (S. XXI ff.) „Die Provenienz der Fragmente“ enthält schon wertvolles Material und energische Fingerzeige in dieser Richtung. Gerade weil diese Bücher aus einer Gegend Europas stammen, deren Liturgie im M. A. sehr wenig durchforscht ist, hat die vorliegende Publikation einen ganz besonderen Wert. Denn da, wie wohl sicher ist, die Rechnungsbücher alle von den Vögten auf dem Lande selbst geschrieben und gebunden an die Kammer gesandt wurden, stammen die dazu verwandten Einbände im wesentlichen doch aus mittelalterlichen Kirchen und Klöstern Finnlands; dafür sprechen manche Argumente. So haben sich Aufschriften erhalten, die an Ort und Stelle vom Vogt gemacht wurden, manchmal auch Vermerke über eine in Finnland erfolgte Revision u. ä. Am sprechendsten sind natürlich die durch den liturgischen Inhalt der Bücher gelieferten Kriterien (S. XXVII ff.): „Viele unserer handschriftlichen Missalebruchstücke erweisen sich nämlich als Reste für die Diözese Åbo geschriebener oder für den dortigen Gebrauch abgeänderter Missalien“. S. XXVIII f: Hauptpunkte, in denen sich der Kalender der Diözese Åbo von den übrigen skandinavischen des ausgehenden Mittelalters unterscheidet (so z. B. der Tag des Schutzheiligen Henrik in Åbo am 20., anderswo am 19. Jan., der außer der Hauptmesse auch noch andere Messen hat und dessen Name auch manchmal in dem Gebet *A cunctis nos* oder im *Confiteor* vorkommt [S. XXXI]; am 9. Febr., der Tag des Bekenner Simeon bei Luc. 2, 25 im Aboer Kalender. Im Missale Nr. 356 [S. 183] s. XIV/XV steht eine Sequenz, inc.: *Diem sancti Symeonis* [vgl. S. XXXI]). Auch gewisse Sequenzen (S. XXXI), die nur in finnischen Quellen vorkommen, sind bezeichnend für die Herkunft der Fragmente⁵. Ein weiteres Kriterium zur Provenienzbestimmung: Während größtenteils römische Choralschrift vorherrscht, finden sich verschiedene Fragmente mit gotischer Notenschrift und zwar regelmäßig solche von Wiborger und ostfinnischen Rechnungen (z. B. Nr. 214 S. 104 f., 51 Bl. s. XV). S. XXXIII wird die Verteilung der Hss. für die verschiedenen Länder und Diözesen zusammengefaßt. Vor allem macht sich auch ein Einfluß der Dominikanerliturgie geltend, der bis in die Mitte des 13. Jh. zurückgehen soll. Nur in 2 Fällen läßt sich die Kirche nachweisen, aus denen das Missale entnommen ist. Die Beschreibung der mühsam zusammengesetzten Missalien und Missaleblätter berichtet über folgende Punkte: Größe, Spaltenzahl, Zeit der Entstehung, Schriftcharakter, weitere äußere Kennzeichen, Inhalt, Herkunftsvermerk (Land und „Län“ = Bezirk). Die Hauptgruppen sind: 1. Missalien des 11.—12. Jh. II. 12.—13. Jh. III. 13.—14. Jh. IV. 14.—15. (16.) Jh. Auf Einzelheiten kann bei der Fülle des Materials und der Unmöglichkeit einer autoptischen Nachprüfung nicht eingegangen werden. Die genauen, nach liturgischen Gesichtspunkten geordneten Register (S. 193 ff.) sind sichere und gewissenhafte Wegweiser. [234

⁵ Der Index S. 208 bringt die Sequenzanfänge, die sich nicht bei Chevalier finden, in kursivem Druck (im ganzen 8). [Interessant ist unter Nr. 330 die Aufeinanderfolge der beiden Sequenzen: *Sancte Virginis assit* und *Sancti Spiritus assit*.] Leider ist uns von den Sequenzen nicht mehr Text geboten. S. jedoch S. XXXI A. 2: „Diese und einige andere in finnischen Quellen angetroffenen, bisher unbekannten Sequenzen werden demnächst in den Annalen der Finnischen Akademie der Wissenschaften veröffentlicht werden.“

P. de Corswarem, *De Liturgische Boeken der collegiale O. L. Vr.-Kerk van Tongeren vóór het Concilie van Trente* (Gent 1923). Während unter dem Einfluß des Avignoner Exils und der franziskanischen Bewegung die alte Liturgie zurückging, blühte sie um 1400 in Tongern neu auf, wo 1383 Radulphus de Rivo Dekan wurde. Die Hss. der Kollegialkirche aus dieser Zeit gestatten einen genauen Einblick in das damalige liturg. Leben. Die Lit. ist im Grunde römisch, aber mit vielen Besonderheiten unter gallikan. und deutschem Einfluß. v. C. beschreibt I. die *Codices* und gibt ihren Inhalt an. Bes. wichtig der *Liber ordinarius* (Reg. 1), der wohl in engster Beziehung zu Radulph steht, geschr. 1435/6; C. empfiehlt eine Ausgabe und Bearbeitung. *Liber statutorum* (Reg. 3) enthält teilweise liturg. Vorschriften: über das Licht, lit. Farben usw. Evangelienbuch (Nr. 84 bei Paquay, Monographie de la Collégiale N. D. 1911) wohl aus dem 12. Jh., eins (85 Paqu.) 10.—11. Jh. Graduale (Cod. 7), Besonderheiten an den Kartagen usw. (um 1392). Ein 2. Grad (selbe Zeit) hat z. B. im *Agnus dei* Einfügungen: *qui natus es de uirgine — qui apparuisti hodie* usw. Missale Cod. 43 gedr. 1552: das Propr. de temp. reicher als jetzt, gewöhnlich eigene Ep. und Ev. für Donnerstag, Ev. für Freitag; an den Ostersonntagen die Messe *Resurrexi*, die andern für die Woche. Antiphonarium (Cod. 4) um 1390: Eigenes Offic. der Unbefl. Empf., Mariä Verkündigung usw. 2 Passionalien (Cod. 9 u. 10) für die 2. Nokturn (13. Jh.). Homilien und Sermones (Cod. 1) für die 2. und 3. Nokt., auch aus Origenes (nach der Mitte des 14. Jh.). Collectarius (Ende des 14. Jh.): Orationen von Laudes und Vesper; gibt den vollständigen Text der Gebete über die Büsser, dabei 7 Orationen, von denen 2—5 schon im Gelasian.; großer Reichtum an Orationen; für die kleinen Horen keine Oration. Der Coll. zeigt oft die Eigenheiten des *L. capitularis* Stephans von Tongern, soweit dieser bekannt ist. Handbuch (14.—15. Jh.) (Cod. 23); darin zahlreiche Benediktionen für die Metten. Lesungen für die Prim (ohne Inventarnummer): Festkalender, Sterbeliste, Martyrologium, Regelauszüge. 3 Prozessionsbücher (Cod. 21, 37, 38), sehr wichtig für die Muttergotteslit. und die reichen Prozessionen. — Zu unterscheiden ist zwischen *festiuitates* (*triplicia, duplicia, nouem lectionum*) und *humiliationes*, die Bußcharakter tragen; jedoch nähern sich von diesen die mit eigener Legende der ersten Klasse. Bei der Ordnung der Feste zeigt sich, daß gegen die altröm. Tradition und die Meinung Radulphs auch an Festen mit 3 Lesungen der *nocturnus festiuus* gebetet wird. II. Liturgie der hl. Messe. Staffelpgebet aus dem Staatsarchiv zu Hasselt Nr. 106, ganz verschieden vom heutigen. Gloria nur an Festen. 1 Oration an *triplicia* und *duplic.*, sonst gewöhnlich 3; im wesentlichen die Prinzipien Radulphs befolgt. Für Ep. und Evang. die alte röm. Gewohnheit festgehalten, daß der Mittwoch eigene Ep. u. Ev., der Freitag wenigstens noch Ev. hatte. Für das Vorlesen des Ev. eigene Gebete; kein Weihrauch; Bezeichnung der Stirn, der Brust und dann des Mundes; das Buch von allen geküßt. Credo seltener als heute, z. B. nicht in allen Oktaven; beim *Et incarnatus* Niederknien wohl erst seit 1683. Beim Offertorium zuerst Einlegen und Segnen des Weihrauchs durch den Diakon; der Subdiakon bereitet den Kelch vor; der Diakon entfaltet das *Corporale* (noch keine Palla!); Priester oder Diakon mischen Wasser und Wein mit *Fiat hec commixtio vini et aquae pariter in nomine P. et F. et Sp. s. und Deus qui humane substantie*. Nach dem Gesang des Offert. Handwaschung. Dann Segnung und Opferung und Inzensation. Opferung von Brot und Wein zusammen. Gebete sehr verschieden von den heutigen. Der Priester inzensiert die Opfergaben, dann der Diakon Altar und die andern Altäre. Präfation der Fastenzeit ging bis zum Palmsonntag; die von der Dreifaltigkeit nur an den Sonntagen nach Pfingsten, wenn nicht ein dpl.-fest war usw. Im Canon kleinere, aber interessante Besonderheiten, z. B. nur Elevation der Hostie, die Elevation am Schluß während der Worte *per omnia saecula saeculorum*, wobei der Diakon den Arm des Priesters stützt. Während des *Libera* hält der Priester die Patene hoch zum Zeichen, daß die Kommunion sich nähert. Mischung von Brot und Wein nach dem *Agnus dei*. Beim Friedenskuß: *Pax Christi et Ecclesie abundet in cordibus nostris. Amen. Habete vinculum pacis et charitatis, ut apti sitis sacrosanctis mysteriis Christi*. An Ostern noch Kommunion aller Gläubigen;

danach ein Schluck Wein. Viele Sequenzen. III. Liturgie des Breviers. Sie zeigt in T. die damalige Unsicherheit, die durch die neurom. Tradition (Franziskaner, Avignon) entstand, hält aber im wesentlichen die altröm. fest im Sinne Radulphs. Die Psalmen bleiben in der Vesper meist dem altröm. Brauch entsprechend, die Metten zeigen stets mehr franzisk. Einfluß. Die Lesungen zeigen schon starke Verkürzung. Im allg. 6 *capitula*; großer Reichtum; z. B. nach Pf. aus dem Buche der Schrift, das in der betr. Woche gelesen wurde. An Orationen herrscht Überfluß; Ähnlichkeit mit dem Leofric Collectar. Die Suffragia wechseln sehr, passen sich der Zeit an; das vom hl. Kreuz in der Passionszeit und nach Pfingsten; in der Osterzeit von der Auferstehung; die Prozession nach dem Magnificat scheint in Verbindung mit dem Suffr. und der Kreuzverehrung zu stehen (nur an den vornehmsten Festen von Ostern bis Oktober). Übersicht über die *historiae* d. h. die zu einem Fest gehörigen Antiphonen und Responsorien. *Preces* sehr umfangreich; Totenoffizium. Allgemeiner Gang des Offiz. wird geschildert; u. a. viele Invitatorien, kein Hymnus in der Mette, viele Benediktionen. In den Laudes sind charakteristisch die Sonntagsantiph. von der hl. Dreifaltigkeit bis zum 1. Sonntag im Aug. und die 6 Antiphonen *ad Benedictus* (aus der altröm. Lit.). In den kleinen Horen an Weihnachten, Epiphanie, Lichtmeß, Pfingsten, Fronleichnam andere Hymnen. In der Vesper öfters Responsorium; manchmal ein Tropus; an einigen Tagen der Weihnachtszeit statt *Benedicamus Domino* — *Puer nobis nascitur*. In der Komplet verändern sich Hymnen, Kapitel, Oration nach der Zeit. Die Totenliturgie. IV. Der liturgische Kalender von Tongern. Tabelle und genaue Untersuchung der einzelnen Quellen: Lokaler Kult, Einfluß Roms, der Reliquien, Kirchweihen, Martyrologien, der Volksandacht, der Heiligsprechungen, Dekrete. Die Allerheiligenlitanei ähnlich untersucht. Im Anhang Zusammenstellung interessanter besonderer Festgebräuche. — Das ganze Buch ist ein vortrefflicher, sehr wichtiger Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Liturgie, besonders bedeutend, weil in T. noch um 1400 die altröm. Lit. stark nachwirkte, andererseits aber die Verfallskeime sich zeigen. O. C. [235]

Abt I. Herwegen O. S. B. weist in einer Rez. von H. Lietzmanns Ausgabe des *Gregorianum* (Zschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. 1922, 493—495) auf die weltgeschichtliche Bedeutung der Einführung des Gr. im Frankenreiche hin. Wie die Kanonsammlung des Dionysius 774, die Benediktusregel 787, so sollte um 790 das röm. Meßbuch der Vereinheitlichung des öffentlichen Lebens dienen. Karl d. Gr. nahm damit den Bischöfen das ius liturgicum und legte es in die Hand von Kaiser und Papst. Die Annahme des Gr. für das fränkische Kultleben rettete, wenn man die damals herrschende Neigung der röm. Kirche zur Anpassung an die griech. Lit. bedenkt, die röm. Liturgie. O. C. [236]

A. and W. J. Anderson, *A Sacramentary of the Ambrosian Rite* (J. theol. stud. 24 [1922/23] 326—330). Ms. Brit. Mus., Harlei. 2510 enthält als ersten Teil ein Palimpsest. Die erste Schrift ist im allgemeinen gut lesbar. Es ist ein Ambros. Sakramentar und enthält 1. *Propria* des liturg. Jahres; der erste Tag scheint der 30. Nov. bapt. St. Ambrosii, der letzte ist Simon und Juda; sie bestehen aus *super populum*, *super sindonem*, *super oblata* (zuweilen *secreta*), *praefatio*, *ad complendum* (zuw. *post communionem*); 2. Spezialmessen *pro peccatis*, *pro tribulante* usw.; 3. eine *missa canonica*; davon ist übrig Epist. (Gal. 6, 7—10). Evang. (Luk. 17, 2), *super sindonem*: *Porrige dexteram eqs.*, *Credo bis et sepultus est*, ein Teil des *Memento Domine famulorum*, Konsekrationsgebet von *pateretur Accipiens panem*. Karoling. Minuskel. Der ambros. Charakter ergibt sich aus den Heiligen des Kanons: *Hilarii*, *Iulii*, *Benedicti*, *Sisinni*, *Martirii* (?), aus speziell mailändischen Festen und aus dem Gebet *super sindonem*. Eine lange Präfation auf St. Benedikt. Die Verf. geben das Kalendar des Ms. Die Datierung ist bald römisch, bald nach dem Monats-tag. Ein großer Teil der Fastenmessen mit den Stationen ist erhalten; ebenso die *Benedictio oliuae* vom Palmsonntag, ein großer Teil der Karfreitagsgebete, eine *Benedictio caerei*, die Gebete für die Propheten, eine *Missä in Pascha ad annotina*. Die Pfingstliturgie ist sehr fragmentarisch, ebenso die nach Pf. Am nächsten zu ver-

gleichen ist der gedruckte Text im *Auctarium Solesmense*; die Gebete entsprechen oft dem Gregorianum ed. Wilson. O. C. [237]

P. Lehmann, *Das älteste Bücherverzeichnis der Niederlande* (Het Boek 1923, 207 ff.). Bespricht einen in vieler Beziehung wichtigen, im Cod. Vat. Pal. 1877 aus Lorsch enthaltenen Bücherkatalog (hg. v. C. Becker, Catal. bibl. ant. 1885 n. 37 S. 118) eines gewissen Geistlichen Gerward aus Gent b. Nijmegen, der 814 dem Kloster Lorsch geschenkt wurde. Einer der hier verzeichneten Bände ist Cod. Vat. Pal. lat. 210 (S. 212), der in einem Eintrag des 8. Jahrh. auch: *duo sacramentorium* verzeichnet. [238]

E. S. Dewick, *The Leofric Collectar* (Harl Ms. 2961). With an appendix containing a litany and prayers from Harl. Ms. 86 Vol. I (Text). [H. Bradshaw Soc. Vol. XLV] London 1914. [239]

W. H. Frere, *The Leofric Collectar compared with the Collectar of St. Wulfstan together with kindred documents of Exeter and Worcester*. Vol. II. edit. and compl. from the papers of E. S. Dewick [H. B. Soc. LVI] London 1921.

K. Mohlberg, *Theol. Rev.* 22 (1923) Sp. 115 f.¹ bespricht die Entstehungsgeschichte dieser Ausgabe (Brief des Bischofs Stephan von Tongern [† 920] an Robert von Metz in Hs GB 4^o 174 des Stadtarchivs Köln, hg. in *Mél. Charl. Moeller I* [Louvain 1914] 357 f.) mit Beschreibung der Hs. Harl. 2961). Das Wulfstan-Collectar ist von Frere aus Hs. Cambridge Corp. Chr. Coll. Ms. 391 zum erstenmal herausgegeben. Sp. 116 notiert M. weitere Kollektarien in Brabant und am Niederrhein, um die Bedeutung der englischen Kollektar-Ausgabe für die deutsche Liturgieforschung zu zeigen. [240]

A. Wilmart, *Un lectionnaire d'Aniane* (*Revue Mabillon* 13 [1923] 40 ff.). Die in der Stadtbibliothek von Montpellier unter Nr. 6 aufbewahrte, nach einem maurinischen Eintrag aus Aniane stammende Hs bringt die Paulus- und die katholischen Briefe in Vulgatatext und reicht wohl bis s. IX i., wenn nicht s. VIII e. hinauf. Die Schrift ist fränkisch mit deutlich westgotischem Einschlag. Am Rande hat der Kopist verschiedene Noten a) Textvarianten, b) theologische oder literarische Bemerkungen, c) Verteilung der Epistelabschnitte auf die Messe. Letztere (32) werden S. 42 ff. abgedruckt und dann (S. 44 ff.) untersucht und mit anderen Lektionarien verglichen. Vielfach fallen die Angaben zusammen mit denen des Comes von Silos; daneben bleibt aber doch der gallikanische Einfluß der herrschende, während vom römischen kaum etwas zu bemerken ist. „Il se tient sur les confins, à sa place propre, qui est Aniane en Septimanie.“ [241]

A. Mentz, *Die Tironischen Noten im Evangeliiar des heil. Kilian zu Würzburg* (*Archiv f. Urkundenforschung* 8 [1922] 6 ff.). Hs aus dem 6. Jh., Noten 7./8. Jh. Das System der Noten war in St. Gallen verbreitet. [242]

Gg. Leidinger, *Der Codex aureus der bayerischen Staatsbibliothek in München*. München. Die 5 Tafelbände mit den Reproduktionen sämtlicher Seiten dieses herrlichen Codex — Meisterwerke der modernen Buchkunst — sind jetzt erschienen. Der Textband, der ganz neue historische, kunstgeschichtliche und literarkritische Gesichtspunkte ergeben wird, erscheint in Bälde. Ohne diese neuen Ergebnisse noch zu kennen, berichtet über Aussehen und Geschichte des Codex zuletzt K. Rück, *Der Codex aureus von St. Emmeram im Geschichtsunterrichte* (Bayer. Blätter f. d. Gymnasialschulw. 59 [1923] 219 ff.; daselbst S. 224 Übersicht über ältere Literatur). [243]

Gg. Leidinger, *Miniaturen aus Handschriften der Bayer. Staatsbibliothek in München VI. Evangelium aus dem Domschatz zu Bamberg*. München 1921. Clm. 4454; Reichenauer Malschule; S. 7 Wichtigkeit der Perikopenverzeichnisse für die Erforschung kunstgeschichtlicher Zusammenhänge. [244]

Gg. Leidinger, *Meisterwerke der Buchmalerei. Aus Handschriften der bayer. Staatsbibliothek München ausgewählt und herausgegeben*. München o. J. [1921].

¹ Auch *Rev. d'hist. eccles.* 18 (1922) 530 f.

Nach einer Einführung S. 25 erläuterndes Verzeichnis der Tafeln. Von liturgischen Hss sind folgende genannt und z. T. abgebildet: Clm. 14000 = Cod. aureus von St. Emmeram (s. u. Nr. 243); Clm. 4453 = Evangeliar Kaiser Ottos III. aus dem Bamberger Domschatz; Clm. 4454 (s. Nr. 244); Clm. 4452 = Perikopenbuch, Geschenk Heinrichs II. für den Bamberger Dom; Clm. 4456 Sakramentarium für Kaiser Heinrich II. zu Regensburg angefertigt; Clm. 13 601 Evangeliar der Äbtissin Uta von Niedermünster (1002—1028); Clm. 15 713 = Perikopenbuch aus dem Stift St. Nikolaus in Passau s. XI e.; Clm. 10 072 Miss. Rom. a. 1374 von Bartholomeus de Bartholis zu Bologna geschrieben. Cod. germ. 68 Sommerteil eines deutschen Breviers, vielleicht für Kaiser Friedrich III. angefertigt¹; Clm. 15 709 = zweiter Band eines vierbändigen Meßbuchs, welches 1481 ff. von Berth. Furtmayr von Regensburg für den salzburgischen Erzbischof Bernhard v. Rohr und dessen Nachfolger gemalt wurde. [245]

V. C. Habicht, *Des heiligen Bernward von Hildesheim Kunstwerke* (Niedersächsische Kunst 3/4). Bremen 1922. S. 30 wird das bernwardische Evangelienbuch (Domschatz Nr. 18), S. 33 das 1014 geschriebene Sakramentar (Domschatz Nr. 19) kunsthistorisch behandelt. [246]

F. Philippi, *Heinrich der Löwe als Beförderer von Kunst und Wissenschaft* (Hist. Zeitschr. 127 [1923] 59 f.) erwähnt das berühmte Evangeliar des St. Blasius-Domes, jetzt Eigentum des Herzogs von Cumberland. [247]

C. T. berichtet in den *Studia Sacra Patavina* 1920, 156 ff. über einen Cod. saec. XIII. der Paduan. Kapitelsbibl. mit dem Titel: *Ordinis per circulum anni secundum consuetudinem Ecclesiae Patavinae*. Der Ritus gehört zu dem des „Patriarchats“ oder von Aquileja. Im Offic. der Weihnachtsnacht wurden 27 Verse der erythräischen Sibylle gesungen: *Iudicii signum, tellus sudore madescet*. Die Bilder wurden schon am ersten Tage der Fastenzeit verhängt. In den Tenebrae wurden alle Threni gesungen. Am Gründonnerstag die Büsseraufnahme; Kommunion bis zum Beginn des 14. Jh. auch des Kelches mit *uitrea uirga* (= Rohr). 7j. Knaben zum Kirchendienst gesegnet und geschoren. Bes. viele Mysterienspiele. (Nach M. Righetti, Eph. Lit. 36 [1922] 436—439.) O. C. [248]

Gg. Swarzenski, *Das Antiphonar von St. Peter in Salzburg*. (Deutsche Kunst. Bilderhefte, hg. vom Bayer. Nationalmus. in München, 1. Folge, Heft 6) München 1922. Das noch heute in der Bibliothek des alten Benediktinerstiftes St. Peter in Salzburg unter Nr. 51 aufbewahrte Antiphonar enthält die beim Chordienst und in der Messe gesungenen Texte. Da die frühere Zeit nur das Sakramentar mit Bildschmuck versah, gehört diese Hs zu den ältesten künstlerisch ausgestatteten Büchern dieser Art u. zu den bedeutendsten Denkmälern romanischer Malerei. Die malerische Ausstattung setzt erst mit dem Graduale ein und verteilt sich auf dieses und das officium chori. Das voranstehende Kalendarium hat eine Parallele in dem Breviar des Klosters Michelbeuren. Das ganze Werk ist vielleicht um 1130 entstanden. Beigegeben sind 8 Bildtafeln mit ausgezeichneten photographischen Darstellungen. [249]

L. Wiener, *Contributions toward a History of Arabico-Gothic Culture*. I (1917) II (1919) New York; III (1920) Philadelphia. I 95—106: Antiphonar von Bangor Ende des 8. Jh. infolge der Berührung irischer Mönche mit westgotischer Kultur entstanden. A. W. [250]

A. Wilmart, *Un livret bénédictin composé à Gellone au commencement du IX^e siècle*. (Rev. Mabillon 12 [1922] 119 ff.) Die Hs des Musée Calvet in Avignon (= A) Nr. 175, seit 1858 im Besitze dieser Bibliothek², redigiert um das Jahr 807, besteht aus verschiedenen wichtigen Teilen, die verwandt sind mit Cod. Nr. 12 der Stadtbibliothek von Montpellier (= M). „Les deux manuscrits n'en faisaient qu'un seul jadis, évidemment.“ „Le manuscrit de Montpellier ne sert pas seulement à recomposer la physionomie du recueil total. Il fournit une date approximative, et surtout

¹ Vgl. unter Petzet.

² Mit dem gleichen Legat kam auch ein Sakramentar des 12. Jh. aus der Gegend von Narbonne (Carcassonne) nach Avignon. Vgl. W. S. 120 A. 3.

il fait connaître la provenance. Nous avons devant nous désormais un livret bénédictin formé à Gellone peu de temps avant la mort du fondateur, Guillaume d'Aquitaine (vers 812) et dépecé après un millénaire au cours des troubles de la Révolution. Enthalten sind folgende wichtige Stücke: 1. AM *Regula eximii patris nostri Benedicti abbatis*. Regeltext von Kap. 32 an und zwar in einer Form zwischen dem sog. „Normal“ und dem sog. „interpolierten“ Text, die noch näher festzustellen ist. Am Schluß jeden Kapitels folgen *Glosae* — Worterklärungen. 2. AB *Martirlogium per circulum anni*. Die Fassung dieses hieronymianischen Martyrologiums gehört zur Rezension des *Bernensis*. 3. AB *Missa pro regibus; Missa monachorum; IIII id. ag. natl. sci. Laurentii* usw., im ganzen neun Messen. Die beiden ersten sind abgeleitet von dem sog. *Supplementum Alcuini*, die übrigen weisen auf das hadrianische Gregorianum hin. 4. Von anderen kleineren und unbedeutenderen Stücken enthält z. B. M. eine *Expositio super missam* (karolingischer, sehr verbreiteter Meßkommentar); *praecepta S. Clementis episcopi ad Jacobum apostolo* (weitverbreitete gefälschte Dekretale); *capituli de diversis canonibus* (handelt von den Delikten, die zur Absetzung oder Exkommunikation der höheren Kleriker führen können); *ordo ad paenitentiam danda* (ed. Martène, de ant. Eccl. rit. I, 6, 7 Ordo V); A enthält u. a. *Excarpsum Bedae de vita sancti Forseu in libro historiae gentis anglorum* (Bed. hist. Angl. III, 19), eine unbestimmbare Erklärung (*Sententia sancti Gregorii Nazanzeni*) über Ps. 33, 15; eine Chronik, die wichtig ist zur Zeitbestimmung der Hs; auf dem letzten Blatt (toute noire) ist nur lesbar: *Prefacio de Niceno concilio* (?). Als Schlußergebnis stellt N. fest: Das bei St. Salvator zu Gellone vielleicht unter dem Einfluß der Reformtätigkeit Benedikts von Aniane zwischen 807 und 812 zusammengestellte Buch kann man betrachten „comme le code de la grande communauté septimanniene établie par le duc Guillaume en 804: une sorte de 'bible' monastique, tout à la fois livre de prime pour la lecture de la Règle et du Martyrologe, livre de messe pour les solemnités, peut-être aussi livre d'édification servant à complies, en tout cas collection canonique et manuel d'ascèse.“ [251]

P. Volk O. S. B., *Der Liber ordinarius des Lütticher St. Jakobsklosters*. (Beitr. z. Gesch. des alten Mönchtums u. des Benediktinerordens hg. von Abt Ild. Herwegen, Heft 10/11). Münster 1923. Der Text soll die älteste Redaktion der Gebräuche von St. Jakob bieten. Die ausführliche Einleitung spricht zunächst (S. XIII ff.) von dem Wesen und der Entwicklung der monastischen *Libri ordinarii* als Sammlungen von Riten und Verordnungen eines bestimmten Klosters im Anschluß an die Erklärung der *Regula S. Benedicti*. Namen wie Willibald und Sturm, die in Monte Cassino die Gebräuche für ihre Heimatklöster kennenlernen wollten, die *Expositio super regulam* des Paulus Diaconus und verschiedene andere *ordines* und *consuetudines*, so der berühmte und einflußreiche *Ordo qualiter* (S. XVI ff.) und die Tätigkeit Benedikts von Aniane¹, dann Berno und Odo von Cluny, die Aufzeichnungen unter Abt Hugo und der *Ordo Cluniacensis* des Mönches Bernhard, die *Consuet. Farf.*, *S. Wilhelmi consuetudines Hirsaugenses seu gengenbacenses*, Gerard von Brogne, Wilhelm von Dijon, Poppo von Stablo, Richard von St. Vannes, werden genannt und zueinander in chronologische und kausale Beziehung gebracht, um zu zeigen, „daß überallhin ein Geben und Nehmen stattfand“. S. XXI ff.: St. Jakobs Gründung und Disziplin bis 1283. Bischof Balderich (1008—1018) gründete das Kloster auf der Maasinsel zu Lüttich; die Weihe der Krypta fällt in das Jahr 1016, mit dem Klosterbau wurde 1015 begonnen. Die ersten Mönche kamen mit Abt Olbert aus Gembloux. Manche Stürme hatte die Stiftung zu erleiden, bis seit dem 12. Jh. eine Blütezeit anbrach, besonders unter Abt Drogo (1155—1173). Freilich entstanden immer wieder Streitigkeiten mit dem Bischof, der über die bischöfliche Gründung eigenkirchenherrliche Gewalt ausüben wollte. Dieser Umstand und manche materielle Bedrängnis führten zu unerquicklichen Erscheinungen, Abtiresignationen und -absetzungen; erst Abt Wilhelm de Julémont (S. XXIX)

¹ Vgl. Nr. 241 u. 251.

konnte wieder am inneren Ausbau der klösterlichen Familie arbeiten. Aus seiner Zeit stammt der *Liber ordinarius*. Er ist uns erhalten 1. in P-Cod. Par. Bibl. Nat. Nouv. acqu. lat. 373, in gotischer Kursive der nordwestdeutschen Schreibschule (S. XXXIV); bei der durch die Mönche selbst herbeigeführten Säkularisation 1785 und dem Bücherverkauf 1788 kam P zunächst an die Bibl. Verganwen in Brüssel, 1884 nach Paris. 2. In F = Cod. 47 der Bibliotheca Fürstenbergiana der bischöfl. Akademie in Paderborn, jetzt in der Univ.-Bibl. Löwen (S. XXXVIII ff.)². Mit Hilfe verschiedener glücklich angewandter paläographischer Kriterien wird der Anfang des 14. Jh. als Entstehungszeit gewonnen. Die Hs wurde 1788 an die Grafen von Fürstenberg nach Herdringen in Westfalen verkauft, kam 1919 zur Aufbewahrung nach Paderborn und mußte als „belgische“ Hs nach Löwen abgeliefert werden. 3. T = Trier Stadtbibl. Nr. 1239 chart. s. XV für St. Mathias in Trier abgeschrieben, 1802 an das Stadtarchiv gekommen; 4. G = Brüssel kgl. Bibl. Nr. 5821 s. XIV, Abschrift für Gembloux; 5. Lüttich Univ. Bibl. ms. 54, Abschrift für St. Troud (ohne Siglum); 6. L = Brüssel Kgl. Bibl. 9791—97; Abschrift s. XV. für das St. Laurentiuskloster in Lüttich. Andere Quellen zur Kenntnis über den *Lib. ord.* sind a) *Ord. Leod.* = Domordinarius von Lüttich, jetzt Haaren b. Oisterwijk, Seminarbibl.; b) *MLeod.* = Missale Leodiense (gedruckt 1502 in Speyer für die Domkirche, 1504 für St. Jakob gekauft und abgeändert). S. LII gibt ein Stemma klar das Abhängigkeitsverhältnis der einzelnen Hss. wieder, wobei P = Archetyp ist. Abschn. IV: „Abfassungszeit des *Ord.*“ Einerseits die Tatsache, daß in einer Lütticher Hs des 13. Jh. das Fronleichnamfest noch nicht erwähnt ist (1287 durch Bischof Johann IV. offiziell eingeführt), anderseits die Frage der Verleihung der Pontifikalien an die Äbte von St. Jakob gibt einen Zeitraum von 1246—1287. Noch näher bringt uns der Ausdruck *tumbae in choro* an die Abfassungszeit heran. Denn nur 2 Äbte hatten ihr Hochgrab im Chor, der zweite war Abt Michael († 1283), sein Nachfolger aber Wilhelm d. J., so daß in seine Regierung auch die Abfassung des *Lib. ord.* fällt, 1284—87. Als Quellen des *Ord.* werden S. LVIII ff. festgelegt: 1. Eine Kluniazenser Quelle, herübergeleitet durch Olbert, der Mönche aus der Schule Richards von St. Vannes und daher Odilos v. Cluny mitbrachte. Weiterhin stellten auch Abt Stephan (1095—1112) und Abt Drogo die enge Verbindung mit Cluny her. Der *Ordo Cluniacensis* Bernhards muß vorgelegen haben; freilich ist die Anlehnung keine allzu starke. 2. Eine Zisterzienser Quelle. 1209 lag das Recht zur Abtswahl bei zwei Zisterzienseräbten. Der hierbei gewählte Wazelin zog sich 1229 selbst in ein Kloster zurück. Unter zisterziensischem Einfluß wurden vielfach auch in Benediktinerklöstern die Generalkapitel eingeführt, so auch in der Erzdiözese Köln. In der Bibliothek von St. Jakob befand sich auch eine reiche Zisterziensersliteratur. Die *Usus antiquiores ordinis cisterciensis* (MPL 166, 1385 ff.) wurden auch die Vorlage für den *Lib. ord.* in kleineren Stücken. 3. Eine Prämonstratenser Quelle: *Institutiones Praemonstratensium* und *Ordinarius Praemonstratensis* ed. Van Waefelghem (Bruxelles 1913). C. 60 des Lütticher *Ord.* (*De officiis ministrorum altaris ad missam et de ordinatione misse* S. 88 ff.) hat starke Anklänge an den *Ord. Praem.* (jedoch auch an die Dominikanerliturgie)³. Die Prämonstratenser waren ihrerseits wieder stark von den Kluniazensern beeinflusst. 4. Eine Dominikaner Quelle. Die Dom. ließen sich 1232 in der Nähe des St. Jakobsklosters nieder. Gottfried von Fontaines, ein Schüler des hl. Thomas v. A., war Berater des Abtes Wilhelm. Im *Lib. ord.* finden sich starke Anlehnungen vor allem an zwei Dominikanerarbeiten: a) Humbert de Romanis⁴, *Instructiones de officiis divinis* und zwar eine Hs des Wiener Typs nach Berthier (S. LXXI); b) Humbert, *Ordinarium iuxta ritum s. ordinis Fratrum Praedicatorum*⁵. Zum „Weiterleben“ des

² Mit dieser Hs beschäftigt sich vornehmlich die Dissertation des Verf.: *Studien zum Liber ordinarius des St. Jakobsklosters*. Bonn 1921.

³ Vgl. S. LXV A. 3 und S. 89 A. 30: *officium* = Meßintroitus.

⁴ Zur Literatur auch C. Michel, in: Festgabe f. A. Knöpfler 1917.

⁵ Besonders starke Anlehnung beim Ritus der Privatmassen c. 62.

Ord. wird berichtet, wie verschiedene Abteien von St. Jakob aus reformiert wurden und so den *Lib. ord.* zur Grundlage für ihr monastisches Leben machten: Florennes, St. Mathias in Trier, (vergeblich versucht bei St. Laurentius in Lüttich), Stablo, durch Heinrich de Mérode, Gembloux, St. Paul in Utrecht, St. Hubert, Bursfeld. — Wie dieser gedrängte Überblick über die reichhaltige und außerordentlich belehrende Einleitung schon zeigt, bedeutet die Behandlung und Herausgabe dieses *Liber ordinarius* einen mächtigen Fortschritt in der Erkenntnis der monastischen und damit für jene Zeit auch kulturellen Zusammenhänge in einem ansehnlichen Teil Westeuropas. Daß neben diesen großen Perspektiven auch eine große Zahl von kleineren Fragen namentlich liturgiegeschichtlichen Charakters sich empordrängen und der sorgfältig edierte und mit andern Gewohnheiten gut verglichene Text ebenso viele neue Kenntnisse ermittelt wie Probleme stellt, entspricht nur der angeführten Bedeutung. Um nur einiges zu erwähnen: Das Kapitel *De inclinatione ante et retro*⁶ hat wahrscheinlich religionsgeschichtlichen Ursprung, der noch zu suchen wäre; merkwürdig ist der Gebrauch des Gebetes für einen kranken Mitbruder bei der Messe⁷; bedenkliche Abweichungen von der strengen benediktinischen Liturgie zeigen etwa auch die Zeremonien der *thurificatio in totis duplicibus*⁸; Besonderheiten weist u. a. auch auf die Verwendung des *cereus paschalis*⁹.

R. Maxwell Woolley, *The Gilbertine rite* (Henry Bradshaw society 59. Cambridge 1921. I. Bd.) enthält den in den Doppelklöstern des Ordens des hl. Gilbert von Sempringham († 1189) gebräuchlichen Ordinarius aus der Hs 226 des Pembroke College; außerdem das Offizium vom hl. Gilbert aus Hs Bodl. Digby 36. [253]

R. Maxwell Woolley, *The Gilbertine Rite* (Henry Bradshaw Soc. 60 Ld. 1922). Ein 2. Bd., umfassend das gilbertinische Kalendar und Missale (Orden des hl. G. von Sempringham) nach Ms. 115 von Lincoln und Ms. 239 von St. John's College in Cambridge. L. Gougaud O. S. B. [254]

F. C. Burkitt, *The oldest Ms. of S. Francis's writings* (Rev. bénéd. 34 [1922] 199 ff.) beweist in eingehender paläographischer Untersuchung, daß die Abteilung C der berühmtesten Franziskanerhs. — Cod. 338 der Kommunalbibl. zu Assisi — enthaltend die *Regula Bullata*¹⁰ und das *Canticum Solis*, früher als 1279 geschrieben sei. [255]

P. L. Bracaloni O. F. M., *Il primo Rituale francescano nel breviario di S. Chiara* (Arch. Franc. hist. 16 [1923] 71 ff.). Das bei der Seltenheit liturgischer Bücher in der Frühgeschichte des Franziskanerordens wertvolle Breviarium S. Clarae im Kloster von St. Damian in Assisi wird beschrieben. S. 74 ff. wird aus dem Brev. herausgegeben ein „Rituale dei Frati Minori“, das sich zusammensetzt aus den Orationen zu einer Profeßmesse, dem Ritus für den Beistand der Sterbenden, Begräbnis-Offizium, der Regel der Minderbrüder, Bitten für die heiligen Orte und die Benediktion der mensa. S. 83 ff. handelt über das *Dies irae* (S. 84 Textvarianten), nach B. sicher von Thomas von Celano verfaßt, 1260 als liturgisches Stück eingetragen¹¹. S. 85 f. Bitten für einen guten Ausgang der Kreuzzüge; zurückgehend auf das lateranensische Konzil von 1215. S. 86 f. *Ordo ad benedicendam mensam*. [256]

⁶ S. 105, 22 ff.: *Sciendum quod ante et retro est quedam inclinatio, que fit verso vultu ad orientem gyrando corpus sive per dextrum latus sive per sinistrum in occidentem* . . .

⁷ S. 69, 4 ff.: *In canone misse conventualis dicto 'Sanctus' presidens faciat sonitum, ut fratres in suis orationibus infirmi recordentur et dicant psalmum 'Misere mei Deus'*.

⁸ S. 88, 3 ff. ⁹ S. 50, 17 ff.

¹⁰ Die Abt. A enthält Anweisungen zum Offizium, *Ordo agendorum et dicendorum a sacerdote in missa privata et feriali, iuxta consuet. Eccl. Rom.* Genaueste Beschreibung der Hs. bei Bughetti O. F. M., Arch. Franc. hist. V (1912) 237 ff.

¹¹ Über die liturgische Verbreitung des *Dies irae* wird hingewiesen auf A. Cabbassut, in: *La vie et les arts liturgiques* 1918, 213/4.

A. Lindhagen, *Vallentuna-Kalendariets helgolängd* (Nordisk Tidskrift för Bok- och Bibliotekväsen [1922] 69—100). Behandelt das älteste mittelalterliche Kalendarium aus Schweden von 1198. [257]

Kl. Löffler, *Deutsche Klosterbibliotheken*. 2. Aufl. Bonn u. Lpz. 1922 (Bücherei der Kultur u. Geschichte hg. von S. Hausmann 27). An vielen Stellen werden im Zusammenhang mit den alten Handschriftensätzen liturgische Bücher des MA. genannt. [258]

Kl. Löffler, *Kölnische Bibliotheksgeschichte im Umriß* (Zschr. d. deutschen Vereins f. Buchwesen und Schrifttum 4 [1921] 32 ff.) erwähnt namentlich S. 33 das Evangeliar Geros, jetzt in Darmstadt, und einen Lectionarius unter dem Erzbischof Everger (985—999), einen weiteren Lectionarius unter Heribert (999—1021), S. 45 bei der Bibliothek des erzbisch. Priesterseminars als besondere Kostbarkeiten ein Evangeliar s. XI i. (St. Beissel, Zschr. f. christl. Kunst 11, 1 ff.) und ein Graduale s. XIV m. [259]

M. R. James, *Descriptive catalogue of the Latin manuscripts in the John Rylands Library of Manchester* (Manchester 1921). Bd. I beschreibt eine große Anzahl liturgischer Hss., nämlich: 3 Antiphonare, 3 Breviere, 1 Kollektar, 2 Bände Einzelgebete, 1 Diurnale, 1 Pontifikale, 1 Epistolar, 2 Homiliaren, 14 Horenbücher, 1 Sammlung von Invitatorien, 1 Lectionar, 8 Missalien, viele Psalterien und Evangelarien. Wir erwähnen u. a.: 1. eine *Exultet*-Rolle des 10./11. Jh., aus dem südwestl. Italien stammend (Ms. 2), bei der — bekanntlich für diese Art von Hss. eine ungewöhnliche Anordnung — die Miniaturen in der gleichen Richtung angebracht sind wie der Text; 2. die Totenrolle der Elisabeth Sconinex, 17. Äbtissin von Forêt (Voorst), einer Benediktinerinnenabtei bei Brüssel (Ms. 114). Die Eintragungen a. d. J. 1458 u. 1459 zeigen, daß der „roligerulus“ Flandern, die Niederlande, das Land am Niederrhein, Wallonien und dann wieder Flandern durchlief (Sept. 1458—Juli 59). Die Tafeln 2—7 des Bd. II (Tafelband) bieten Wiedergaben des Textes und der Miniaturen der *Exultet*-Rolle. L. Gougaud. [260]

M. Mackeprang, V. Madsen, C. S. Petersen, *Greek and Latin Illuminated Manuscripts X—XIII centuries in Danish Collections* (Kopenhagen-London-Oxford 1921). Evangeliare und Psalterien. A. W. [261]

T. K. Abbott and E. T. Gwynn, *Catalogue of the Irish Manuscripts in the Library of Trinity College Dublin* (Dubl.-Ld. 1921). Darin nur unbedeutende Fragmente oder marginalia auf die Liturgie bezüglich. L. Gougaud O. S. B. [262]

E. Petzet, *Die deutschen Pergamenthandschriften Nr. 1—200 der Staatsbibliothek in München* (Catal. codd. msc. Bibl. Mon. V, 1) München 1921. Im Sachverzeichnis S. 367 ff. s. u. Messe, Gebete, Kalender, Offizium, Christus, Maria, Heilige, geistl. Gedichte, Hymnen u. a. Nur einiges sei hervorgehoben. S. 63 c. germ. 36: Kalendarium von Altomünster; S. 92 c. g. 56: Deutsches Brevier (auch mit Sequenzen in deutscher Übersetzung) a. 1416; S. 110 c. g. 67/8: Deutsches Breviarium Kaiser Friedrichs III. nach 1465. S. 151 c. g. 85: Breviarium Romanum deutsch 1497; S. 199 c. g. 112: Niederländisches Brevier s. XV., ebda Kalendarium, Suffragien von Pfingsten bis Advent; S. 322 c. g. 177: Breviarium Romanum der Katharina Muffel von Eschenau, Klosterfrau zu St. Katharina in Nürnberg ca. 1500 (aus St. Emmeram in Regensburg); S. 183 c. g. 101: Gebete zu Festtagen — Epiphanias, Lichtmeß u. a. s. XIV; S. 204 c. g. 115: Messe von unserer lieben Frau mit einem Anhang von Gebeten s. XV.; S. 131 c. g. 79: Gebete zur Seelenmesse, z. d. Aposteln, Offizium vom hl. Geist s. XV.; S. 128 c. g. 78: Liber ordinarius der Cisterzienserschwestern; S. 256 c. g. 136: Totenvesper, Totenvigil, Totenmesse a. 1475. [263]

R. Kahn, *Hochromanische Handschriften aus Kloster Weingarten in Schwaben*. Stüdel-Jahrbuch I. Frankfurt 1921, 43 ff. S. 44: Fulda Aa 40 = *Liber epistolarum de tempore et de sanctis*. S. 46: Stuttgarter Evangeliar H. B. II, 46 s. XI. S. 48 wird als weiter zu dieser Gruppe gehörig erwähnt: Stuttgart H. B. I, 240 *Litaniar* und *Benedictionar*; Holkham Hall Lord Leicester Nr. 36 (Missale des Hainricus sacrista)

und Nr. 37 (Bertholdmissale); Fulda Aa 32 *Missale cum calendario*; Wien, Bibl. der kunsthist. Sammlungen 4981 (Missale des Udalricus u. a.); S. 60 wird erwähnt das Missale Fuld. Aa 6 (1130—40); S. 61 A 1 das aus Bernau im Schwarzwald stammende Missale in St. Paul in Kärnten (XXV, 3, 17), S. 62 das Sakramentar H. B. I, 236; S. 72 f. das Brüsseler Missale in Karlsruhe. [264]

E. F. Bange, *Eine bayerische Malerschule des XI. u. XII. Jahrhunderts*. München 1923. Abgrenzung der Wirksamkeit einer bayerischen Malerschule, die im 11. Jh. die künstlerische Führung von Regensburg übernahm und bis ins 12. Jh. hinein weiter bildete, bis sie von Salzburg übernommen wurde. Die ersten Werke dieser Schule hat Abt Ellinger von Tegernsee, ein Schüler Froumunds (Abt 1017), geschaffen; von da kam die Schule nach Niederaltaich, um sich gegen Ende des Jh. in Freising, Eichstätt, Bamberg (Evangelium Heinrichs II.) auszubreiten. S. 128 wird vom Wessobrunner Evangelium Clm 22 044 gesprochen, das bisher als Werk der berühmten Nonne Diemut galt, und die Urheberschaft dieser Schreiberin genommen. Weitere Erwähnung liturgischer Bücher vgl. Sachregister S. 163 ff. (Taf. 20 Abb. 48 Darstellung einer Messe aus Cod. Maihing. I, 2 IV^o 11). [265]

P. Lehmann, *Holländische Reisefrüchte I—III*. München 1921 (Sitz.-Ber. d. b. Ak. d. Wiss. Jg. 1920, 13) verzeichnet S. 16 f. die Hs. Haag Museum Mermann-Westreenianum Cod. 6 in fol. F. 185^v am Rand neben dem lateinischen Symbol von Nicäa s. X. mit oft falscher Worttrennung griechische Bruchstücke aus der Liturgie. (Die Hs. ist aus dem Benediktinerkloster S. Arnulph in Metz.) S. 20 Haag Kgl. Bibliothek 133 E g s. XVI. = *Collectarius breviarii* (aus dem Kloster Abdinghof bei Paderborn). S. 26 ff. Edition einer Litanei in beneventanischer Schrift s. XI (also wahrscheinlich einer süditalienischen Kirche entstammend), eingebunden in den Cod. 75 H. 39 der Kgl. Bibliothek im Haag¹. [266]

G. Abb, *Die ehemalige Franziskanerbibliothek in Brandenburg a. H.* (Zentralblatt f. Bibliothekswesen 39 [1922] 475 ff.). Spricht S. 491 exkursweise von der Bibliothek der Gotthardikirche in Br. und einer Reihe von Büchern aus dem 15. Jh., darunter auch Meßbücher. (Vgl. Anm. 3). [267]

G. Abb, *Die Lehniner Handschriften in der Staatsbibliothek zu Berlin* (ebda 38 [1921] 60 ff.). S. 64 wird gesprochen von Orationalien, die eine Fülle von Hymnen, Reim- und Prosagebeten enthalten, unter denen Marienlieder und Gebete Benedikts u. Bernhards eine bevorzugte Stellung einnehmen. Fast alle Spezialformen des Reimgebets sind vertreten. Vgl. Anal. hymn. XV (1893): 10 Hymnen nur aus dem Gebetbuch des Betke von Lehnin bekannt. [268]

H. Menhardt, *Die Handschriftensammlung der bischöfl. Bibliothek in Klagenfurt* (ebda 39 [1922] 363 ff.). Katalog von 1700 auf Tafel II (S. 368 ff.); Bestand von 1450 durch Fettdruck hervorgehoben; enthält mehrere liturgische Gebrauchsbücher (z. B. Nr. 15 Missale Pataviense), Missalien, Breviarien, Pontificalien (vgl. S. 376 f.). [269]

K. Schottenloher, *Handschriftenschatze zu Regensburg im Dienste der Zenturiatoren* (ebda 34, 65 ff.). Erwähnt S. 76 aus Cod. 1109 Helmst. s. X/XI, ehemals in der Bibliothek des Flacius Illyricus: *Hymni et orationes in honorem ss. Eucharistiae, Valerii et Materni*. Ferner: *De exaltatione s. Crucis sacra lectio et antiphona*; *Benedicti abb. vita cum hymno vel antiphona*; *Hymnus ad laudem s. Spiritus Paracleti*. [270]

J. Theele, *Die Handschriften des Benediktinerklosters S. Petri zu Erfurt*¹ (ebda 48. Beih.), Lpz. 1920. S. 64: *Langenstein de Hassia, Tractatus super officium Missae*; S. 131: Missalehs. (nur der *Canon Missae*), jetzt in Erfurt; S. 157 f. *Missale s. XIV*, jetzt Landesbibliothek in Karlsruhe; S. 165: *Missalia Romana s. XIV*, jetzt

¹ Eine wertvolle Ergänzung zu E. A. Loew, *The Beneventan Script*, Oxford 1914, und V. Novak, *Scriptura Beneventana*, Zagreb 1920.

¹ Vgl. Jb. 1 Nr. 317.

Lond. Brit. Mus. add. 10925, 10926, 10927; S. 169; *Missale Benedictum* s. XIII, jetzt Weimar Landesbibl. Fol. 32; *Missale*-Bruchstück, ebenfalls in W. (Fol. 33); S. 185: *Ordo missarum* s. XIV, jetzt Weimar Landesbibl. Qu 35. Außerdem andere liturgische Bücher, vor allem Breviere (s. u. Breviarien im Index). [271]

G. Grupp, *Aus der Geschichte der Grafschaft Öttingen* (Rieser Heimatbuch, hsg. v. d. Ges. f. Volksbildung Nördlingen [München 1922] 1922, 154 ff.) macht auf einige liturgische Hss. in Maihingen aufmerksam. [272]

M. F. Duine, *Bréviaires et missels des églises et abbayes bretonnes de France antérieurs au XVII^e siècle* (Rennes 1906) bietet eine Unterweisung über die liturgischen Bücher der Bretagne und über die Verbreitung des Kults der bretonischen Heiligen. Eine neue Arbeit desselben Verfassers, die die ebengenannte ergänzt und im Hinblick auf das Hagiographische einen weiteren Rahmen hat, ist: *Inventaire liturgique de l'hagiographie bretonne* (Paris 1922). Sie ist zuerst veröffentlicht im Bulletin de la société archéologique d'Ille-et-Vilaine Bd. 49. L. Gougaud. [273]

Fr. Schultz, *Joseph Görres als Herausgeber, Literaturhistoriker, Kritiker im Zusammenhang mit der jüngeren Romantik* (Palaestra XII). Leipzig 1922. S. 196 Anm. 2 über Görres' Bibliothek: Summarische Übersicht, darunter ein Evangeliar ca. 850, ein Antiphonar ca. 1450, Breviarien (Hinweise auf ältere Literatur). [274]

A. Schmidt, *Bucheinbände aus dem 14.—19. Jahrhundert in der Landesbibliothek zu Darmstadt*. Leipzig 1921. Tafel VIII Abb. 10₂ (Text S. 9) ist der gotische Ledereinband des s. X. e. in Echternach geschriebenen, von F. W. E. Roth, *Das Missale und Antiphonarium der Abtei Echternach* (Rom. Forsch. 6 [1891]) herausgegebenen Sakramentars mit Musiknoten, jetzt Darmst. 1946 in 4^o. — Taf. IX Abb. 11 (Text S. 9) Kölner Einband (s. XV) der Hs. in 2^o 874 eines Missale aus Köln St. Severin (s. XIV/XV). [275]

E. Voullième, *Die deutschen Drucker des 15. Jh.* Berlin 1922. S. 57 Eichstätter Missale des Michael Reyser 1488 (Text S. 58); S. 175 Über den Drucker des Missale speciale Constantiense¹. [276]

II. Die Liturgie bei den Autoren.

A. Vaccari S. J., *S. Girolamo. Studi e schizzi in occasione del XV centenario della sua morte* (Roma 1921). S. 71 ff. ist die Rede vom kirchl. Offizium zur Zeit des hl. Hieronymus; dieser erwähnt das *officium nocturnum* und *matutinum*, die Terz, Sext, Non und Vesper, z. B. ep. 107 n. 9: *assuescat ad orationes et psalmos nocte consurgere, mane hymnos canere, Tertia, Sexta, Nona hora stare in acie . . . accensaque lucernula reddere sacrificium vespertinum*; vgl. ep. 130 n. 15; *quod tibi hora Tertia, Sexta, Nona, ad Vesperum, media nocte et mane semper est exercendum*; nirgends dagegen spricht er von der Prim, die gerade damals in den Klöstern Bethlehem eingeführt wurde (vgl. Cassian., *Instit.* *coen.* 3, 4). Die Frage, ob H. die Messe gelesen, möchte V. trotz des gegenteiligen Zeugnisses des hl. Epiphanius (ep. 51 inter epp. S. Hieron.) im bejahenden Sinne beantworten. G. Domenici S. J. dagegen stellt dies im Gregorianum 3 (1922) 596 in Abrede mit Berufung auf ep. 82 n. 2: *Qua conscientia ad Eucharistiam Christi accedam, respondebo Amen, dum de caritate dubitem porrigentis?* H. H. [277]

T. A. Agius O. S. B., *On Pseudo-Jerome, Epistle IX* (J. theol. stud. 24 [1922/23] 176—183). Diese Epistel war schon im MA sehr beliebt und wurde z. B. in Cluny und Corbie in der 3. Nocturn von Assumptio B. M. V. statt Evang. und Homilie gelesen; im röm. Brevier an Ass. und Imm. Conc. G. Morin wies sie in der *Rev. Bénéd.* 1888, 347 Paschasius Radbertus zu (um 844 Abt von Corbie). Später dachte er mehr an Ambrosius Autpertus. Ag. beweist die Autorschaft des Pasch. Radb. aus der Dedikation, die auf das Frauenkloster von Soissons paßt; aus der Benutzung von Ambrosiustexten und der Gleichheit von Gedanken und Ausdrücken bei Pasch. und Ps.-Hieron., die deutlich denselben Verfasser bezeugen. O. C. [278]

¹ Vgl. Jb. 1 Nr. 305.

C. H. Turner, *Niceta of Remesiana II. Introduction and Text of De Psalmodiae Bono* (J. theol. stud. 24 [1922/23] 225—252). Wie ebda 22 (1920/21) 305—320 den Traktat *De uigiliis*, so gibt T. hier nach dem Cod. Regin. 131 den *De ps. b.* oder vielmehr jetzt *De utilitate hymnorum* in einer die Ausgabe Burn (1905) weit übertreffenden Form heraus. Nic. erwähnt c. 2 einige *in nostris* und *in orientalibus partibus*, die gegen den Gesang der Psalmen und Hymnen sind; *psalmus corde dicatur*. — *Sed haec talia hereticorum commenta sunt, dum enim aliud languent, subtiliter cantica respuunt. nam dum prophetis aduersantur, et per prophetas Deum conantur destruere creatorem, prophetarum dicta et maxime caelestes Davidicas cantiones per colorem honesti silentii uacuare contendunt* (T. setzt statt *per proph.* der Hss. *propter pr.*; aber *per* scheint mir einen guten Sinn zu geben: indem die H. die Proph. bekämpfen, bekämpfen sie den Schöpfergott). T. weist auf die Markioniten hin. — Über die Liturgie vgl. c. 12: *psalmis delectamur, et orationibus rigamur, et interpositis lectionibus pascimur*. Über die Melodie c. 13: *sonus etiam uel melodia concedens sanctae relegioni canatur; non quae tragicas difficultates exclamet, sed quae christianam simplicitatem in ipsa etiam modulatione demonstret; non quae aliquid theatrale redolet, sed quae compunctionem magis audientibus faciat. sed et uox nostra non dissona debet esse, sed consona: non unus protrahat alter contrahat, unus humiliet alter extollat eqs.* Über die Chordiziplin: *si tunc superueneris cum lectio celebratur, adorato Domino* (so T., besser die Cod. AVBC mit kleinen Verschiedenheiten: *adora tantum Dominum*) *et praesignata fronte aurem sollicitate commoda*. Ein liturg. Ruf: *diaconus clara uoce in modum praeconis admonet cunctos, ut siue in orando siue in flectendis genibus siue in psallendo siue in lectionibus audiendis unitas seruetur ab omnibus*. Die Textgestaltung T.s ist nicht immer glücklich, z. B. setzt er c. 9, 5 statt des durchaus richtigen *esse sedata* in den Text die Konjekture: *pessum data*. T. fügt Noten bei und einen Index der Wörter, die in den Noten und dem kritischen Apparat zu *De Vigiliis* und *De Psalmodiae bono* vorkommen.

O. C. [279]

C. H. Turner, *On MS Veron. LI (49) of the works of Maxim[in]us* (J. theol. stud. 24 [1922/23] 71—79) gibt 1. nach neuer Untersuchung neue Einzelheiten über das Ms.; vgl. Jb. 2 Nr. 200. Fol. 1 und 40—132 enthalten die Homilien und Traktate und sind durchlaufend. Der 6. Quaternio fehlt bis auf das letzte Blatt; vom 1. fehlt das erste und letzte Blatt. Die röm. Edition der Werke von St. Maximus ließ fol. 40—77 aus. Fol. 128—154 sind die Reste von 4 Quat.; von diesen sind die beiden mittleren vollständig, der 1. hat die 3 letzten, der 4. die 2 mittleren Blätter verloren (letztere wohl wegen des arianischen Inhalts herausgenommen). Vom 18. Quat. sind 5 Bl., f. 128—132, erhalten. Danach 3 Blätter und ein Quat. verloren. Ein neues Studium des Ms. würde Lücken der röm. Ed. ausfüllen können. Unter 2. druckt T. eine in der röm. Ed. ausgelassene Homilie ab (fol. 16^b—17^b): über die wunderbare Speisung in der Wüste. In 3. stimmt T. Capelle zu, daß ein Arianer Verfasser ist; das oben erwähnte Herausnehmen eines größeren Teiles nach f. 132 erklärt sich daraus, daß gerade dort der arianische Traktat stand, von dem jetzt nur 3 Blätter (133 ff.) erhalten sind.

O. C. [280]

A. Wilmart, *Le vrai Pontifical de Prudence de Troyes* (Rev. bénéd. 34 [1922] 282 ff.) beweist, daß das von den Liturgiehistorikern so oft schmerzlich vermißte Pontificale des Prudentius im 9. Jh., von dem Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus* nach einem ihm übermittelten Apographon mehrere Bruchstücke herausgibt (in geringerer Zahl nach ihm Migne PL 115 Sp. 1439—50), in Wirklichkeit zwar erhalten, aber nur ein Missale der Kathedrale von Troyes und identisch ist mit dem von L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires* (Mém. de l'Ac. des Inscript. 1886 t. 32 p. 269—9) unter Nr. CXIX aufgeführten Cod. B. N. lat. 818.

[281]

Abbé Delamare, *Le De officiis ecclesiasticis de Jean d'Avranches, archevêque de Rouen (1067—1079). Etude liturgique et publication de texte inédit du Ms. H. 304 de la Bibliothèque de la Faculté de Montpellier*. Paris 1923. Abt D., der eine Geschichte der Liturgie in der Normandie im Mittelalter vorbereitet, gibt den auf

Bitten des Erzbischofs Maurillus von Rouen verfaßten *Liber de officiis eccl.*, der einen praktischen und mystischen Kommentar zum *Liber officialis* darstellt und trotz einer gewissen Beeinflussung von Amalar eigenen Wert besitzt, auf Grund einer guten, neu aufgefundenen Handschrift heraus (zuletzt bei Migne PL 147). Die ausführliche Einleitung handelt über das Leben des J., die gregorianische Reform in der Normandie, die Quellen zum *Liber de off.*, endlich über die Grundzüge der normannischen, zum gallromanischen Ritus gehörigen Liturgie. S. LXXXV ff. werden die Messerezeremonien im *L. de off.* mit denen der *Ordines Romani* verglichen. [282]

Ub. d'Alençon O. Cap., *Saint François d'Assise et la liturgie* (La vie et les arts lit. 9 [1922/23] 392—398, 440—450) bringt zahlreiche Texte und Daten, die aber besser durchgearbeitet sein müßten, um das interessante Problem wirklich klar zu beleuchten. O. C. [283]

III. Liturgische Feiern und Verrichtungen.

H. Lietzmann, *Ordo Missae Romanus et Gallicanus*. 3. Aufl. (Kleine Texte f. Vorles. u. Übungen 19) Bonn 1923. — S. 3—20: *Ordo Missae Romanus*. Als Norm erscheint die Messe des Ostersonntags, die Abweichungen werden mit Anmerkungen angegeben. Durch verschiedene Alphabettypen werden gesungene, gesprochene Worte, Auswechselstücke usw. unterschieden. Als Beispiele der vortridentinischen Gebete vor dem Kanon werden die Offertoriumsgebete aus dem *Missale secundum ordinationem sive rubricam ecclesiae Maguntinae* von 1493 abgedruckt. (In den *Kölner Seelsorgebl.* weist Peters darauf hin, daß ein ähnlicher Oblationsritus auch in Köln üblich war. Die *praeparatio calicis* findet dabei schon zu Beginn der Messe statt. A. W.) — S. 21—29 *Ordo Missae Gallicanus*. Da er uns in keinem Ritualbuch vollständig erhalten ist, wird der Text einer Normalmesse aus Mones Messen oder dem Miss. Goth. zusammengesetzt, die Gesangstücke aus dem Miss. Moz., dem Stowe-Miss. und dem Antiphonar von Bangor als „ungefähr andeutende Analoga“ entlehnt. Das „barbarische Latein“ der Quellen ist korrigiert. [284]

D. B(uenner) O. S. B., *La formazione del messale romano* (La Scuola Cattolica 50 Ser. 5 vol. 22 [1922] 201—215; 360—373). Eine inhaltsreiche, wohldokumentierte Studie über die allmähliche Bildung unseres *Missale Romanum*. In der Einleitung wird gesagt, daß bis zur Hälfte des 9. Jh. es 5 verschiedene liturg. Bücher gab, das *Sacramentarium* (Orationes, Praefatio, Canon) für den Priester, das *Evangeliarium* für den Diakon, das *Lectionarium* für die Lektoren u. den Subdiakon, das *Antiphonarium* für die Cantores, der *Ordo Romanus*, welcher die Rubriken enthielt. Der Priester betete nur die Oration, Praefatio und den Kanon, nicht aber die Teile, die von anderen gesungen wurden. Erst als im 9. Jh. die stille Messe immer mehr aufkam, wurden die verschiedenen liturg. Bücher zum *Missale plenum* vereinigt, bes. im Norden von Europa, während Rom beim alten Usus blieb. Die röm. Liturgie ist eminent topographisch. Das Exil von Avignon brachte eine durchgreifende Veränderung; die liturgische Feier wurde vereinfacht; das von den Franziskanern ausgearbeitete *Missale plenum* fand unter Clemens V. am päpstl. Hofe Eingang, daher sind in demselben alle Franziskanerheiligen des 1., 2., 3. Ordens. Bis zum 16. Jh. war das *Missale Romanum* nichts anders als das italienisch-franziskanische *Missale plenum* des 13. Jh. Die Kirchen Frankreichs blieben bei ihrer älteren *Missalia plenaria*, die ein Gemisch von authentischen röm.-liturg. Formeln und Elementen des alten gallikanischen Ritus darstellten. Dann beginnt B. eine eingehende Behandlung der alten liturgischen Bücher der röm. Kirche, vorab des *Sacramentarium*. H. H. [285]

L. Fendt, *Der lutherische Gottesdienst des 16. Jahrhunderts. Sein Werden und Wachsen* (Aus der Welt christl. Frömmigkeit hg. von Fr. Heiler. Bd 5, Mnch. 1923). In unser Gebiet gehört der I. Teil *Die Sachwerdung des katholischen Gottesdienstes* (S. 5—63), der das allmähliche Übergehen des urchristlichen Enthusiasmus in eine gemessenere, formelhaftere Liturgie als „Sachwerdung“ verwirft. Es wäre in der Tat sehr wichtig, dieser Entwicklung quellenmäßig nachzugehen. F. hat zwar Kenntnisse

auf diesem Gebiete, aber nicht genügend vertiefte (s. unten); sein Hauptirrtum aber besteht darin, daß er den urchristlichen Geist sich nach moderner Art als rein subjektive Begeisterung, „faustischen Schwung“ und „faustische Unendlichkeitslust“ (S. 15), in der die „christliche Stimmung“ das Primäre gewesen sei (S. 16), vorstellt und gerade die dem christlichen Kulte eigentümliche Verbindung „antiker“ Objektivität mit christlichem Pneuma (s. oben S. 1 ff.) übersieht. Deshalb ist für ihn das Auftreten Luthers „der Durchbruch des Lebens“. In der Tat war im späteren MA (also gerade in der Zeit des „gotischen“ Menschen!) der Gottesdienst weithin zur Äußerlichkeit geworden. Luther strebte zu einer geistigen Auffassung zurück, stieß aber nun alles Objektive mit hinaus, so vor allem gerade das Opfermysterium, auf dem gerade der Enthusiasmus des urchristlichen Geistes beruhte. Es ist also ein großer Irrtum, bei Luther von urchristlichem Geiste zu sprechen. Direkt unsinnig ist es, wenn F. sich (27) die geistreichelnden Worte Spenglers aneignet: „Gegenüber den antiken Opfern, die jeder Einzelgottheit in ihrem Tempel gebracht wurden, erscheint hier (d. h. im faustischen Zeitalter) das eine, unendliche Opfer, das sich überall und täglich wiederholt. Das ist eine faustische Idee des 9. bis 12 Jh., der Eddazeit, von den angelsächsischen Missionaren wie Winfried vorgeahnt, aber erst damals zur Reife gediehen . . .“ Wer das alte Christentum nur ein wenig kennt, weiß, daß gerade die Idee des einen, geistigen, reinen, ewigen Opfers (im Anschluß an Malach. 1, 10 ff.) urchristlich ist; vgl. meine Arbeiten über die Eucharistie als *λογικὴ ὕψωτα*. Das Trident. hat den altchristl. Mysteriengedanken durchaus festgehalten; wenn F. (S. 42) nach Renz die trid. Lehre zitiert und behauptet, sie hebe sich selber auf, so hat er eben das Mysterium, und damit den eigentlichen Kern der urchristl. Lit., nicht verstanden. Luthers Rückkehr zum „urchristlichen Geist“ ist vielmehr dessen vollendete Auflösung; es bleibt nur ein Erinnern an Christus und die Kommunion als sinnenfällige Bestätigung des Wortes (*verbum visibile*) übrig. Wie wenig Luther das Mysterium verstand, zeigte die S. 372 zitierte Stelle: „Etliche nennen's ein Opfer um deswillen, daß man des einen Opfers dabei gedenkt, das Christus für uns einmal getan hat, gleichwie man alle Jahr den Ostertag nennt Resurrectio oder Resurrectionis diem, die Auferstehung, und spricht: heute ist Christus auferstanden; nicht daß Christus alle Jahre auferstehe, sondern daß man alle Jahre des Tages seiner Auferstehung gedenkt. Auf solche Weise nennt S. Augustinus (?) das Sakrament ein Opfer.“ — Im einzelnen notieren wir kurz folgendes: Der Papyrus von Dêr-Balyzeh ist nicht vom J. 200, schon wegen der Geistesepiklese (13 f.). 19: Schon bei Clemens Rom. und bes. bei Justin sind *εὐχαλ* in der Eucharistie bezeugt; dies ist also urchristlich und nicht „furchtbar“ (22), keine „Sklavengesinnung“ (23). S. 33 wird die „Aufgeblasenheit“ einiger vom Teufel getäuschten, stolzen Mönche als „urchristliche Stimmung“ betrachtet. Die Alten dachten offenbar anders von dem faustischen Schwung! 56 soll der Gnostizismus „ein treues Bild des Christentums“, ja weithin „das Christentum“ sein. 57: Aus dem Pliniusbrief an Trajan geht nicht hervor, daß die Christen auf Befehl des Plinius die abendlichen Mahlversammlungen aufgegeben und nur die morgendlichen Liedergottesdienste mit einem Rest des Mahles beibehalten hätten, weil ihnen das Lied genug war; sondern nur, daß die Abgefallenen beides auf das Edikt hin haben fallen lassen; *quod ipsum* faßt noch einmal das Ganze, das vorher mit *hanc fuisse summam uel culpae suae uel erroris* bezeichnet war, zusammen; auch die morgendliche Versammlung fiel unter das Edikt. 59: Der Hymnus *Ὡς ἱλαρόν* ist nicht von Athenagoras. Nicht erst vom 8. Jh. ab wurden wieder Hymnen zeitgenössischer Dichter in der Lit. gesungen; Rom hielt sich gerade aus altchristl. Strenge heraus anfangs den Hymnen gegenüber zurück. — Der folgende Teil des Buches schildert die allmähliche Auflösung der Messe.

O. C. [285 a
M. Andrieu, *Immixtio et consecratio* (Rev. des sc. rel. 2 [1922] 428—446; 3 [1923] 24—61, 149—182, 283—304) behandelt die Anschauung mehrerer alten Liturgiker und liturgischen Bücher, daß die am Karfreitag in der Missa praesanctificatorum in den Kelch geworfene Partikel der Hostie den Wein konsekriere.

Baronius, Bossuet, M. de Larroque, Mabillon und Martène haben besonders darüber geschrieben. Außer am Karfreitag wurde der Ritus der *immixtio* öfters bei der Krankenkommunion vorgenommen. A. bespricht unter I *Le vin consacré mélangé au vin ordinaire*. Jene Anschauung beruht wohl auf der Ausdeutung eines Ritus des Ordo Romanus I, daß nämlich aus dem *calix* des Papstes konsekrierter Wein in den großen, für die Gläubigen bestimmten *scyphus* (der nicht konsekriert war) gegossen wurde. Der Ordo III sagt dazu: *unum, etiam non consecratum sed sanguine Domini commixtum, sanctificatur per omne modum*. Ganz ähnlicher Ritus in dem fränkischen *Capitulare ecclesiastici ordinis* aus der Mitte des 8. Jh. Im Ordo von St. Amand (Ende des 8. Jh.) wird außerdem noch der Teil der Hostie, den der Bischof in den Kelch gelegt hatte, von einem Subdiakon mit einem Sieb herausgenommen und in das Gefäß getan, aus dem der Archidiakon das Volk „konfirmiert“ (= kommuniziert). Der Brauch beruht auf der römischen Vorschrift, daß nur ein Kelch (und zwar kein zu großer) auf dem Altare stehen dürfe; so wurde auch vermieden, daß zuviel Wein konsekriert wurde. Vielleicht erklärt sich daraus die Stelle bei Ambros. *de offic.* I 41, wo Laurentius zu Syxtus II. sagt: *...cui commisisti dominici sanguinis consecrationem, cui consummandorum consortium sacramentorum* eqs. Daneben ein anderer Brauch. Man schüttete, wenn der herumgereichte Kelch des Zelebranten zu Ende ging, Wein nach; das Ganze wird doch noch *sanguis Domini* genannt; so in den *Constitutiones Hirsaugienses*, den *Consuetudines* von St. Benignus in Dijon, im *Ordo Ecclesiae Lateranensis* des Priors Bernhard, dem *Usus ordinis Cisterciensis* usw., während außerhalb der Orden vom 12. Jh. ab der Genuß des Kelches immer mehr verschwindet. Die Scholastik bekämpft die Anschauung, daß der Wein durch das Blut Christi mitkonsekriert werde. Die neuen Orden haben nur noch einen Schluck gewöhnlichen Weins nach dem Empfange der Hostie. II. *La liturgie des Présanctifiés et les explications d'Amalaire*. Die Lit. praes. kam aus dem Orient zunächst nach Rom und ging von dort aus in manche abendländischen Riten über; in den älteren gallikanischen Sakramentaren findet sie sich nicht, ebenso nicht im ambros. und westgotischen Ritus. Nach dem Gelas. wurde unter beiden Gestalten kommuniziert. So auch in Palästina im 7. Jh. (nach Vita S. Mariae Aeg. c. 20—22); ferner im Gelas. von Angoulême, im Sakr. von Gellone, von Rheinau, von St. Remi von Rheims, in der *Instructio ecclesiastici ordinis* (Ms. 349 St. Gallen), im *Breviarium eccl. ord.*, in einem Vollmeßbuch von München (Nat.-bibl. Cod. lat. 3005 f. 122 v), einem Rituale von Corbie (9. Jh.; Par. Nat.-bibl. Lat. 14088 f. 109 v) und noch in einem Sakr. des 12. oder 13. Jh. Rom Bibl. Vallicell. Cod. B 43 f. 47 v—48 r. Daneben seit dem 8. Jh. nur Brot aufbewahrt; ein Stück davon in den Weinkelch gelegt. Zeugnisse bes. in den *Ordines Romani*, die A. in großen Linien einteilen will (die genauere Begründung soll anderswo gegeben werden). 2 karolingische Mss., Sangall. 614 und Cod. Albi 42, ferner Brüssel 10127—10144, enthalten einen doppelten Ordo für die Karwoche (ungefähr = Append. Ord. I ed. Mabillon n. 1—16). Beide ordines auch im Cod. 4175 von Wolfenbüttel (um 800 in Weißenburg geschr.), doch schon mehr vermischt und mit Zusätzen. Ganz ineinander geschoben und vermehrt (= Ordo I n. 27—47 ed. Mabill.) in mehreren Hss.: Verona Kapitelsbibl. 92 (9. Jh.), München Lat. 14510 (9. Jh.), Zürich Kantonalbibl. Cod. Rheinau 102 (9.—10. Jh.), St. Gallen 140 (9.—10. Jh.) und 446 (10. Jh.), Einsiedeln 110 (11. Jh.), Rom Bibl. Vitt.-Emm. 2096 (11. Jh.). In einer wohl älteren Kompilation (= Append. zum Ordo I ed. Mabill.) sind die ursprünglichen Teile leichter erkennbar: Rom. Vat. Palat. 487, Montpellier École de médecine 412 (beide 9. Jh.), Paris Nat.-bibl. Lat. 2399, Brit. Mus. Add. 15222 (beide 10.—11. Jh.), Rom Vat. Ottob. 312 (11.—12. Jh.). Spätestens im 9. Jh. wurde aus dieser Kompilation durch Anpassung an eine monastische Kirche der Ordo des Vat. Pal. 487 f. 25 r—30 v. Ein Schreiber von Corbie fügte im 9.—10. Jh. diesen Text ein in seinen *Ordo librorum catholicorum qui in ecclesia Romana ponitur in anno circulo legendus et de feria IV V VI et VII ante Pascha ac de Sabbato Pentecosten* (ed. Staerk 1910). In allen Mss. ist die Stelle über die Missa praes. gleichlautend erhalten: *Presbiteri... intrant in sacrarium, uel*

ubi positum fuerit corpus domini . . . Et subdiaconus teneat ante ipsum calicem cum uino non consecrato . . . Cum dixerint Amen, sumit de Sancta et ponet in calicem, nihil dicens. Et communicant omnes cum silentio. Der ursprüngliche Ordo geht wohl bis über das 8. Jh. zurück; er verbreitete sich als Ergänzung des Gregor. Vom 10. Jh. ab wurden die Rubriken in die Sakramentarien geschrieben; so findet sich unsere Stelle im Sacr. Ratoldi und im Cod. S. Eligii (10. Jh.). So verbreitet sich die neue Praxis sehr schnell. Wohl aus praktischen Gründen bewahrte man den Wein nicht auf; da aber die Kommunion unter beiden Gestalten strenge Vorschrift war (cf. Leo M. sermo 42, 5; Gelas. ep. 37, 2), so nahm man wenigstens einen Kelch nichtkonsekrierten Weines. Amalar, *De eccles. officiis* I 15 der 1. Ausg. sagt: *Sanctificatur enim uinum non consecratum per sanctificatum panem.* In dem später zugefügten I. IV 26 („2. Ausg.“) sagt er: die *oratio dominica* genüge zur Konsekration von Brot und Wein. In der endgültigen Ausg. heißt es I 15: *In ea statione, ubi Apostolicus salutatur crucem, nemo ibi communicat. Qui iuxta ordinem libelli per commixtionem panis et uini consecrat uinum, non obseruat traditionem ecclesiae, de qua dicit Innocentius isto biduo sacramenta penitus non celebrari.* Die oben gen. Stelle IV 26 verschwindet in der endgültigen Ausg. Am. hält fest an der Konsekration des Weines durch die Partikel; *sanctificare* wird bis zum 13. Jh. im Sinne von „konsekrieren“ gebraucht. III. *La théorie d'Amalaire et les écrivains postérieurs.* Die Lehre Amalars wird bis ins 12. Jh. weitergegeben und lebt auch noch weiter, als die Scholastik schon festgelegt hatte, daß zur Konsekration die Einsetzungsworte erforderlich seien und unter jeder Gestalt Christus ganz gegenwärtig sei, also eine Konsekration durch Kontakt weder möglich noch nötig sei. IV. *Liures liturgiques admettant la consécration par contact à la messe des Présanctifiés.* Der sog. *Ordo romanus antiquus* (10. Jh.; veröff. 1568 zu Köln durch M. Hittorp, seitdem öfters; erhalten in Pontificalien deutscher Herkunft: Cod. 451 Monte Cass. und D. 5 Vallicell. nach einem Mainzer Vorbild; Cod. 701 Nat.-bibl. Wien, aus St. Alban zu Mainz vor 1070; ein Pontif. in der Kapitelsbibl. Mailand, aus Mainz; Cod. 173 der Bibl. Alex. zu Rom und 14 von Vendôme, beide aus Salzburg (11. Jh.), nach letzterem Cod. lat. 820 Nat.-bibl. Paris und 36 in Vitry-le-François; Auszüge des *Ord. rom. ant.* in einer für Regensburg bestimmten Umarbeitung des Salzburger Pont. (11. Jh.) lat. 1231 der Par. Nat.-bibl.; Cod. lat. 6425 der Münch. Nat.-bibl., aus Freising (11. Jh.); Bamberg Ed. III 12 (Lit. 53), Ed. III 3 (Lit. 50), Ed. V 1 (Lit. 54) aus dem 11. Jh. und Ed. I (41) 16 (Lit. 55) aus dem 13. Jh.; Pontif. des Bisch. Gondecard (1057—75) in der Kathedralbibl. Eichstätt; aus Wolfenbüttel wahrsch. Cod. 530, 164, 4099; Cod. 1832 Nat.-bibl. Wien, aus Gurk (11. Jh.); diese ganze Familie könnte man nennen „le Pontifical romano-germanique du XI^e siècle“) hängt eng von Amalar ab und für die Karwoche außerdem von einem Ordo der oben unter II beschriebenen Art. Am Karfreitag verordnet er (ohne wesentliche Variante): *Cum uero dixerint Amen, sumit de Sancta et ponit in calicem nihil dicens, nisi forte aliquid secrete dicere uoluerit. Pax Domini non dicat, quia non sequuntur oscula circumstantium. Sanctificatur* (Var.: *sanctificat, -et*) *autem uinum non consecratum per sanctificatum panem et communicant omnes cum silentio.* Letzterer Satz hat offenbar denselben Sinn wie bei Amalar. Die Glosse Amalars findet sich dann bis zum Anfang des 16. Jh. in sehr vielen Meßbüchern Bayerns, des Oberrheins, der Steiermark, der Niederlande, der nordischen Länder, ferner auch in Italien, in Rom im *Ordo Eccl. Later.* Bernhards mit Namensnennung Amalars, in dem *Ordinarium* oder *Liber Ordinarii*, der seit der Reform Innocenz' III. die Liturgie der päpstlichen Kapelle regelte (daraus in viele röm. Missalien übergegangen), ganz im Gegensatz zu dem von den Franziskanern verbreiteten *Missale secundum consuetudinem romanae curiae*. Jedoch ist der päpstl. Ordo noch ohne Veränderung in das *Breviarium der hl. Clara* aufgenommen, ebenso in das bei der Messe der päpstl. Kapelle im Lateran gebrauchte Sakramentar, das ganz den alten Sakramentartyp darstellt, aber ausgedehnte Rubriken bringt. Es war noch am Ende des 13. Jh. im Gebrauch. A. hat 2 Ex. studiert: Cod. Vat. Ottob. 356 und Ms. 100 Avignon, wohl aus dem Ende des

13. Jh. (nähere Begründung bietet A. in einer demnächst erscheinenden Arbeit: *Le missel de la chapelle papale à la fin du XIII^e siècle*); der beiden gemeinsame Bestand gibt das päpstliche Sakramentar zwischen 1255 und 1264, also vor den Veränderungen der päpstl. Liturgie durch den Aufenthalt in Avignon. Wörtlich kehrt die Rubrik dieses Miss. wieder in mehreren Meßbüchern röm. Ursprungs: Cod. lat. 829 Nat.-bibl. Par., im ersten der beiden Miss., die im Cod. II des röm. Archivio di Stato vereinigt sind, im Vollmeßbuch E. 8 des Archivs von St. Peter. Seit dem Ende des 13. Jh. verbessern viele Kopisten dieser Bücher die betr. Stelle, indem sie entweder den ganzen Passus über die *Commixtio* auslassen (so der *Ordo X* Mabillons) oder nur die Worte *Sanctificatur* eqs. (über die Mss. unten). Daneben wurde der *Ordo* für die Karwoche aus dem päpstl. Sakramentar unverändert weitergegeben; so bediente sich Kard. Gaetani Stefaneschi des nach Avignon gebrachten Ordos für sein Zeremoniale = *Ordo XIV* Mabill. (nach einem im 15. Jh. zurechtgemachten Ex.). Unter den Mss. des O. XIV gibt eine große Zahl die betr. Rubrik ohne Änderung, so Vatic. 4731 (14.-15. Jh.), Vat. 4734 (zw. 1370—78), Vat. 4732 und 33 (15. Jh.), Vat. 5747 (15. Jh.), Vat. Urb. 469 (15. Jh.), Paris Bibl. nat. Lat. 936 (15. Jh.), ebda Lat. 937 (15. Jh.). Dies Zerem. wurde in der 2. Hälfte des 14. Jh. immer wieder umgearbeitet; P. Amiel stellte, es oft benutzend, ein neues her = *Ordo XV* Mabill. Diese neuen Kompilationen bewahren die betr. Rubrik und unterscheiden deutlich zwischen *sanguis Christi* und dem zur Ablution eingegossenen *uinum*. Ebenso in einem liturg. *Compendium* eines päpstl. Kaplans wohl unter Gregor XI. (1370—77), Vatic. 4726; ferner im *Ordo XV*, und im Zeremoniale des Gegenpapstes Petrus de Luna (1394—1417), Vatic. 4735 und 5627 (15. Jh.). Also war im 14. und 15. Jh. diese Ansicht am päpstl. Hofe verbreitet. Die französ. Bücher vom 11.—16. Jh., die die Amalarsche Theorie vertreten, führt A. chronologisch vor und sondert die bretonischen aus; ferner einige Beispiele aus engl. Meßbüchern und die Notiz im *Missale mixtum* des Kard. Ximenes (MPL 85, 434): *particula, que secundum quosdam consecrat uinum*. — Die ausgezeichnete Abhandlung wird fortgesetzt. O. C. [286

P. Lugano O. S. B., *I Benedettini, L'Eucarestia e le melodie Gregoriane* (Riv. storica Benedettina 13 [1922] 131—138). Spricht von den beiden päpstl. Ämtern an Christi Himmelfahrt und Pfingsten, bei denen ausschließl. Choral gesungen wurde und die Benediktiner einen Hauptanteil hatten. Das gibt ihm Anlaß, die Verdienste der Benediktiner um den Kult der Eucharistie zu berühren im Anschluß an L. Biginelli, *I Benedettini e gli studi eucaristici nel Medio Evo* (Torino 1894) vom hl. Gregor d. Großen an. Besonders erwähnt er die 1328 vom ehrwürd. Andrea di Paolo zu Assisi gegründete monastische Kongregation, die als bes. Zweck hatte, das Sakrament in feierlicher Prozession zu tragen und das Festum Corpus Domini unter möglichster Pracht zu feiern. Sie wurde 1582 mit der Kongregation der Olivetaner vereinigt. H. H. [287

A. Copelli, *Il cursus nelle prefazioni della messa Ambrosiana* (L'Atheneum, Studi periodici di Letteratura e Storia 10, 126 ff.) prüft einige ältere Präfationen (1. Fastensonntag, Johannes Baptista, Totenmesse, vom hl. Nazarius) auf ihre verschiedenen Cursus-Typen. Er findet die ambrosianischen Präfationen gegenüber den römischen feuriger, lyrischer und panegyrischer und in manchen nicht bloß rhythmische, sondern auch metrische Prosa. H. H. [288

R. Pasté, *L'elevazione dell'Ostia* (Riv. Lit. 10 [1923] 246—248). Nach Beweisen aus dem alten eusebianischen Ritus (von Vercelli) — das erste Missale stammt allerdings erst aus dem 14. Jh. — geht die El. d. H. auf das Konzil von Vercelli gegen Berengar zurück (1050); die Lokalhistoriker führen darauf das Privileg zurück, daß die Metropolitankirche das Sakr. auf dem Hochaltar bewahrt, und die Sitte, an den Stationen des Advents und der Fastenzeit vor dem Verlassen des Chors die Oration vom Sakr. zu rezitieren. O. C. [289

W. Lampen O. F. M., *De z. Joannes Duns Scotus over de Transubstantiatie* (SS. Eucharistia 19 [1923] 66—69). Sc. ersetzt den von ihm angefochtenen Beweis des Aquinaten für die auch von ihm angenommene T r a n s s u b s t a n t i a t i o n z. T. durch

Konvenienzgründe aus der Liturgie: der binierende Priester bleibt nüchtern für die 2. Messe; im Kanon bete die Kirche, *ut panis et uinum fiant corpus et sanguis D. n. I. Chr.* A. W. [290]

A. M. Koeniger, *Ein Inquisitionsprozeß in Sachen der täglichen Kommunion.* (Festschr. f. Seb. Merkle 170 ff.). Berichtet nach authentischen Prozeßakten über das Inquisitionsverfahren, das der Dominikaner Heinrich Institoris, der nachmalige Mitverfasser des Hexenhammers, im Jahre 1480 zu Augsburg gegen den Kanonikus des Kollegiatstiftes St. Moritz, Joannes Molitoris, anstrebte. Zugleich Pfarrer, hatte M. die tägliche Kommunion empfohlen und spendete sie auch einigen Frauen. Das war dem anderen Klerus ein *scandalum*, dem Inquisitor ein *periculosus error*, und er glaubte sogar, diese Praxis beruhe auf *heretica fundamenta*. Er konnte aber die Angeklagten nicht verurteilen, verbot jedoch diese Kommunion unter der ipso facto eintretenden Exkommunikation, ein Urteil, das Molitoris für null und nichtig erklärte. Rom bezeichnete sie als *res inusitata* und riet, davon abzustehen. Der (mit Belegen gesondert erschienene) Druck gibt auch Einsicht in die theologische und volkstümliche Lehre über die tägliche Kommunion. A. W. [291]

G. Morin O. S. B., *Les distiques de Pomponio Leto sur les stations liturgiques du carême* (Rev. bénéd. 35, 20 ff.). Der wegen der Verschwörung von 1468 in der Engelsburg eingekerkerte Julius Pomponius Laetus suchte sich gegenüber Papst Paul II. zu rechtfertigen, indem er seine christliche Gesinnung in einigen Gedichten niederlegte, darunter auch den „Distiques“, in denen er nach M. über die bekannten römischen Fastenstationen handelt (entgegen L. Pastor, Gesch. d. Päpste II³, 335, der sie auf die Kreuzwegandacht beziehen will). M. gibt sie jetzt als Werk des Pomp. heraus, nachdem er sie 1900 im Ambros. cod. F 36 sup. gefunden und nachdem sie bereits ohne Nennung des Pomp. von Marucchi in den *Éléments d'archéologie chrét.* III, 62—65 und später von Ild. Schuster im *Liber sacramentorum* (Turino-Roma 1920) 18—20 ediert wurden. [292]

M. Cavaltini, *La Pasqua nel medio evo* (Vita e Pensiero 13 [1922] 372—375). Beschreibt mit einer gewissen Wehmut die jetzt ganz in Vergessenheit geratenen mittelalterlichen Osterbräuche, z. B. wie nach dem feierlichen Nachtgottesdienst des Karsamstags ein Priester in weißem Gewande den Altar bestieg und dreimal rief: *Iam Christus resurrexit*, worauf das ganze Volk antwortete: *Deo gratias*. Er bespricht die liturgischen Dialoge, die Sequenzen u. Hymnen z. B. das *Salve festa dies*, durch welche das Osterfest, der *dies in qua reflorent omnia*, verherrlicht wurde. H. H. [293]

E. Vacandard, *Etudes de critique et d'histoire religieuse* (4. série). Paris 1923. S. 169—180 *Origines littéraire, musicale et liturgique du Salve Regina*. Folgt der Untersuchung von J. de Valois, *En marge d'une antienne, le Salve Regina* (Tribune de S. Gervais 1911 und 12). „On n'a pas d'objection grave à présenter aux critiques qui estiment que la célèbre antienne provient du Puy ou même, comme le veut Aubri des Trois-Fontaines, qu'Aymer, évêque du Puy († 1098), en est le véritable auteur.“ Die Dominikaner haben wohl zuerst die A. nach der Komplet gesungen. Das Salve gab in Frankreich den Abendandachten den Namen „Salut“. O. C. [294]

G. Morin, *Traité „de virtutibus S. Augustini“ composé par un bénédictin du XI^e—XII^e siècle* (Rev. bénéd. 35 [1923] 17 ff.) spricht von einem in Zürich Carol. C 67 s. XV enthaltenen, vielleicht aus dem Augustinerchorherrnstift St. Martin am Zürichberg stammenden Traktat und hebt dabei (S. 17) die Stelle aus, wo der Autor von einigen sonst nicht bekannten Profanierungen liturgischer Feierlichkeiten spricht, z. B. an Epiphanie und am Gründonnerstag nach dem *Mandatum: mire magnitudinis panis circumfertur, ex quo singuli sumptis partibus suis coram facie altaris comedunt et bibunt*. [295]

G. Morin, *Le texte des cantiques aux vigiles de Noël d'après l'usage monastique* (Rev. bénéd. 34 [1922] 276 ff.). Die durch Reg. S. Ben. XI—XIV dem Abt gelassene Freiheit, die drei Propheten-Cantica nach den Lektionen der 2. Nokt. an Sonn- und Festtagen selbst zu bestimmen, scheint bald aufgegeben worden zu sein. M. notiert

drei Abweichungen vom heutigen Gebrauch, geht dann aber speziell auf die Cantica an Weihnachten ein, deren Ordnung und Text (es handelt sich wie heute um die Gesänge aus Isaias) in zahlreichen Hss. vom 8.—15. Jh. (M. prüft vor allem Züricher nach) von dem heutigen sich unterscheidet. Das Wichtigste ist, daß der Text der beiden ersten nicht der Vulgata, sondern einer sog. Itala-Version entnommen ist; der dritte, mit der Vulg. übereinstimmende, ist nach M. vielleicht später an Stelle eines ausgeschiedenen getreten. M. gibt den Text der Cant. heraus nach den Hss.: Zürich, Zentralbibl. C 12/265 ca. 800; Zürich, Rh. LXXXII (Hymnar von Farfa) s. XI; Zürich, Rh. LXXXIII ca. 1000 (aus Kempten); Zürich, Rh. XCVII s. XII (aus Sachsen); Zürich, Rh. CXXIX s. XII aus Rheinau selbst. Mit dem Text des 1. Cant. vergleicht er außerdem die Septuaginta-Übersetzung im Isaiaskommentar des Hieronymus und die Väterzitate im *Sabatier*, mit dem 2. Cant. außer *Sabatier*, dessen Text dem M.s sehr ähnlich ist, auch J. M. T o m m a s i, der ebenfalls einen ähnlichen Text bietet. [296]

P. Batifol, *Benedicite Benedicite* (Recherches de science rel. 1923, 166—168) glaubt, daß die von Schepens (siehe Jb. 2 Nr. 233) gegebene Erklärung des Ursprunges der *Benedicite* am Beginn des Tischgebetes nicht annehmbar ist, weil sie die Schwierigkeit nicht löst, daß der Obere die Kommunität bittet, das Mahl zu segnen. Aus diesem Grunde haben manche Liturgiker des 17. Jh. das doppelte *Benedicite* einfach gestrichen, so z. B. das *Brev. Cisterciense iuxta Romanum* (Paris 1659). Nach dem *Brev. Parisiense* von 1736 sagt der Obere *Benedicite*, die Kommunität antwortet *Dominus*. Ursprünglich war das Umgekehrte der Fall, der Untergebene sagte *Benedicite*, der Obere antwortete *Dominus*. B. zitiert hierfür *Vie de saint Gilles*, Gedicht des 12. Jh. (ed. Gaston Paris et A. Bos 1881, p. 74). Nach B. sagte die Kommunität beim Beginn des Tischgebetes zweimal: *Benedicite*; es war dies eine Art Gruß oder Acclamation. Später, als man diese doppelte Acclamation nicht mehr verstand, machte man daraus einen Dialog. Für diese doppelte Acclamation zitiert B. als Beleg Victor Vitensis, *Hist. persec. vand.* 2, 3 (ed. Petschenig p. 35): bei der Deportation von 4966 Katholiken im J. 483 suchte sich eine alte Frau mit ihrem kleinen Enkel dem Zuge anzuschließen, indem sie rief: *Benedicite, benedicite, et orate pro me et pro isto nepote parvulo meo, quia, etsi peccatrix, filia sum quondam Zuritanæ civitatis episcopi*. H. H. [297]

F. Gillmann, *Spende und äußeres Zeichen der Bischofsweihe nach Huguccio*. Würzburg 1922. Über Materie und Form des Weihesakramentes nach Hug. († 1210) unterrichtet vor allem S. 5 ff., wobei besonderes Gewicht auf den Akt und das Wesen der Salbung gelegt ist. Zahlreiche Stellen aus anderen Autoren, zumeist dogmatisch. S. 16 ff. Handauflegung (*ordinatoria, consecratoria*). [298]

M. English, *Over Kerkwijding en Consecratiekransen*. (Tijdschr. vóór Lit. 4 [1923] 58 ff.). Das Wesen des heutigen Kirchweihritus wird (auf eine Anfrage hin) mit dem Begräbnis- und Taufritus verglichen und durch zahlreiche historische Belege erläutert. [299]

IV. Liturgische Heiligenverehrung.

A. Jonkers O. S. B., *Het feest van Sint Laurentius* (Tijdschr. vóór Lit. 4 [1923] 237 ff.). Auf historische Momente in der liturgischen Verehrung des hl. Laurentius kommt Verf. zu sprechen S. 238 u. S. 241, wo von der *Missa de nocte, in primo mane* die Rede ist. [300]

I. P. Kirsch, *Die hl. Petronilla im Martyrologium Hieronymianum* (Röm. Quartalschr. 30 [1916—1922] 76 ff.). Am 29. Mai ist in sämtlichen Textrez. des Mart. Hier. der Name der hl. *uirgo* ausgefallen, in einigen Hss. für den 31. Mai der der hl. Petronilla nachgetragen. Im Urtext des großen Heiligenverzeichnisses lautete die Eintragung wohl: *Romæ uia Ardeatina in cimiterio Domitillæ Petronellæ*. [301]

P. Poggi, *Nonnulla historica adiuncta de liturgia festi S. Apollinaris* (Eph. lit. 36 [1922] 349 f.) bemerkt im Anschluß an I. Schuster O. S. B., daß die Messe vom hl. Apollinaris in Epistel und Evangelium deutlich auf die Rangstreitigkeiten zwischen Ravenna und Rom anspielt. O. C. [302]

X., *Cum tuis Sanctis Martyribus . . . Felicitate Perpetua* (Riv. lit. 9 [1922] 352) berichtet über einen Aufsatz von Ad. D'Alès in den *Rech. de sc. rel.* 1922, S. 221: Nach Batiffol, *Leçons sur la messe*, geht die Redaktion der Heiligenliste im Kanon auf Symmachus (498—514) zurück. Dieser Papst erneuerte die Basiliken der hl. Felicitas Romana und Agnes und erbaute die der hl. Agatha an der Via Aurelia. Deshalb weist B. die Redaktion in seine Zeit und hält D'Alès die hl. F. für die Römerin. X. läßt die Frage unentschieden; jedenfalls hatte die Afrikaner Kult in Rom, nicht die andere. O. C. [303]

Olga Rojdestvsky, *Le culte de Saint Michel et le moyen âge latin* (Paris 1922) ist die Zusammenfassung eines umfangreicheren, i. J. 1918 in russischer Sprache veröffentlichten Werkes. Der französische Abriß gibt nur die großen Linien der Untersuchungen, ohne Anmerkungen, ein Umstand, der wirklich Bedauern erregen muß; denn viele Behauptungen der Verfasserin, die der Leser für etwas gewagt halten wird, verdienen durch sachliche Belege gestützt zu werden. Die Bibliographie am Schlusse (S. 65—70) wird gute Dienste leisten, wenn sie auch nicht frei von Fehlern ist. L. Gougaud O. S. B. [304]

L. Gougaud O. S. B., *Les Saints Irlandais dans les traditions populaires des pays continentaux* (Rev. celt. 39 [1922] 199—226) sammelt Nachrichten über Wallfahrten, Andachten und Gebete zu den irischen Heiligen sowie deren lokale Feste auf dem Kontinent. Die 3 Nationalheiligen Patrick, Brigida und Columcilla (Columba) haben viele Spuren im religiösen Volksbrauch hinterlassen (aus C. wurde zuweilen eine Sancta Kalwkylla oder Cutubilla); weniger St. Brandan. St. Columban und St. Gallus werden besonders als Brunnenheiligen verehrt, letzterer auch als „Speisepender“. Die hl. Dimphne oder Dymrna wird bes. in Gheel (Prov. Antwerpen) gegen Geisteskrankheit angerufen. St. Fursy ist Patron von Péronne; von seinen Brüdern Feuillen und Ultain wird F. noch jetzt in Fosses alle 7 Jahre durch eine Prozession verehrt. St. Gertrud von Nivelles ist Schützerin der Gärten, Verkünderin des Frühlings, Vertilgerin der Ratten und Mäuse, bes. Beschützerin der Reisenden, die vor der Abreise die Gertrudenminne trinken; ferner Patronin eines guten Todes. St. Fiacre erbaute ein Hospital, wohin jetzt noch viele pilgern. St. Renan hat alle 7 Jahre eine Prozession. In Lemene in Savoyen wird St. Choncobar Mac Concoille verehrt. St. Kilian ist Apostel der Franken; Kirchen, Kapellen, Quellen und Berge nach ihm genannt. St. Fridolin ist „Rinderheiliger“; an seinem Fest die Pferde gesegnet. St. Monus (Mannus) ist Patron der Ehe und heilt wie St. Fiacre und St. Leonhard die Syphilis. St. Koloman in Melk verehrt, aber auch in der Pfalz, in Schwaben, Bayern, Österreich, Ungarn als Patron des Viehs angerufen. Bis zum Ende des 18. Jh. im Walde des hl. Koloman bei Böhmenkirch (Württemberg) am Pfingstmontag Wallfahrt mit den Pferden, die nach dem Segen dreimal die Kapelle umkreisten. In Hohenschwangau umkreisen noch jetzt am 13. Okt. etwa 30 Pferde die Kapelle. Quellen ihnen geweiht. O. C. [305]

L. Van der Essen, *Hucbald de Saint Amand et sa place dans le mouvement hagiographique médiéval* (Rev. d'hist. 19 [1923] 333 ff.) spricht S. 339 f. von dem Einfluß, den die liturgische Verwendung der Heiligenvita (z. B. im gallikanischen Ritus) auf die literarische Form der Hagiographie ausübte (Belege S. 339 A. 4). [306]

H. G. Voigt, *Die Anfänge des Christentums zwischen Saale und Unstrut*. Neujaahrsblätter herausg. v. d. Histor. Kommission f. d. Provinz Sachsen u. für Anhalt. Halle 1921. S. 10 wird erwähnt das Breviarium S. Lulli. S. 39: St. Laurentius u. a. in Bedas Martyrologium und im Kalender Karls d. Gr., St. Pankraz im Kalender von Corbie (V. möchte damit sagen, daß das Vorkommen dieser Heiligen in alten Kirchen des Gebiets keinen sicheren Termin bieten kann). [307]

A. Schütte, *Die hhl. Bischöfe Deutschlands im 10. Jahrhundert* (Jahresber. d. Görresgesellschaft für 1922 [Köln 1922] 45 ff.). Die Liturgie ist wenig herangezogen. Erwähnt wird S. 48 Fußn. 1 zum großen Erzbischof Brun, daß sein Fest sich in mittelalterlichen Brevieren und Missalien außerhalb kölnischer Bistümer z. B.

Tournay findet und S. 56 Fußn. 3 zu Egbert von Trier, daß sich in einem Augsburger Missale s. XI m. (Hs. Nr. ?) sein Fest zum 9. Dez. verzeichnet findet. [308]

J. Rühfel, *Die drei Nornen* (Dresden-Weinböhla 1920). Für uns kommt in Betracht der Abschnitt „Nornen und Heilige“ 103 ff. und hier bes. 116 ff.: *Oratio de s. Ottilia* im Miss. Aug. von 1386, plenum officium im Diurnale mit 26 Hymnen und eigenen Antiphonen (Brevier von 1493, Anhang des Breviers von 1508). Im Augsburger Prozessionsverz. von 1495 Prozession ad altare S. Castuli et S. Ottiliae. [309]

D. Henniges O. F. M., *Die hl. Messe zu Ehren der hl. Elisabeth* (Franzisk. Stud. 9 [1922] 158 ff.). Die Sequenz *Gaude Sion* (älter als das Festoffizium) möchte H. dem Julian von Speyer zuschreiben. Nikolaus von Siegen nennt allerdings einen Gerhard von St. Quentin als Mitarbeiter am Festoffizium (159 f.). 160 ff. Erläuterung der Sequenz. 163 ff. Hss. mit der Messe oder der Sequenz (a = Missale von 1384 im Münsterschatz der Johanniskirche in Essen); am interessantesten ist i = Cod. Bever. 696 in 8^o s. XIV. 166 ff. alte Drucke; 168 ff. *Missa in honorem s. Elisabeth* mit kritischem Apparat. [310]

G. Lüers, *Marienverehrung mittelalterlicher Nonnen* (Aus der Welt christl. Frömmigkeit, hsg. von F. Heiler [Bd. 6] München 1923) kommt für die liturgische Forschung nur mittelbar in Betracht, vor allem mit dem 1. Kapitel (Die Grundlagen des fraulichen Madonnenkults); hier wird S. 23 das Evangeliar der Uta von Regensburg herangezogen, hierzu (S. 64) der Aufsatz von O. Casel, *Offizium und Messe der heiligen Jungfrauen* (Jb. 2, 74 ff.) nachgetragen. Zur Tatsache, daß die Erlebnisse der Margaretha Ebnerin, in denen sie sich ganz identisch mit der himmlischen Frau fühlt, meistens an Marienfesttagen des Kirchenjahres sind (S. 52), wird A. 106 bemerkt: „M. E. kann deswegen ebensowohl eine liturgische Mystikerin genannt werden wie Gertrud von Helfta.“ [311]

V. Hymnologie.

A. S. Walpole (†), *Early Latin Hymns with Introduction and Notes* (Cambridge Patristic Texts). Edit. by A. J. Mason, Cambridge 1922. Ursprünglich wollte das Werk eine Sammlung all der Hymnen werden und nur der Hymnen, die ungefähr ums Jahr 600 in der christlichen Kirche gesungen wurden. Jedoch mußte von diesem Plan abgewichen werden, einmal da gewisse Lieder nicht für einen bestimmten Zeitraum in Anspruch genommen oder ausgeschlossen werden konnten, anderseits, weil wir von manchen zwar wissen, wann sie entstanden sind, aber nicht, wann sie gesungen wurden. — Die Hymnen bei W. zerfallen in 2 große Klassen: in solche, von denen wir den Verfasser kennen, und solche, die uns anonym überliefert sind. Eine weitere Einteilung ist die in das „old hymnal“ und das „later hymnal“. Das erstere setzt sich zusammen aus den von Benedikt, Cäsarius und Aurelian ausgelesenen 36 Hymnen — es ist das tatsächlich „alte Benediktinerbrevier“¹; Zeugnis dafür geben außer den Regeln des Cäs. und Aur. auch die 5 Handschriften in oder vor dem 9. Jh. außerhalb der englisch-irischen. Dieses Hymnar (A) wurde später verdrängt durch das jüngere (B); mehrere Beweise sprechen dafür, daß in A die älteren sind (Entwicklung des commune sanctorum, Charakter der Vesperhymnen); gegen B. lehnt W. einen Mann als Verfasser dieser Hymnen ab. Auch sind die A-Hymnen nicht alle gleich alt. Manche Hymnen des A-Hymnar haben trotz des Eindringens des jüngeren Rivalen weitergelebt, teils in diesem selbst, teils in den Hymnarien verschiedener Länder und Bezirke, besonders die des hl. Ambrosius (S. XVIII ff.). Über die Art und Weise, wie B an Stelle von A trat, führt S. XIX ff. eine von dem Hauptherausgeber der Patristic Texts, A. J. Mason, eingeschaltete Notiz aus, daß nach Blume die ältesten Zeugen für diese Sammlung von England und Irland kamen, und daß bei dem Interesse, das Gregor

¹ Bezugnahme auf C. Blume, *Der Cursus S. Benedicti Nursini und die liturgischen Hymnen des 6.—9. Jh.* Hymnol. Beitr. III Lpz. 1908.

d. Gr. an dem liturgischen Leben dieser Länder nahm, er selbst dieses Hymnar aufgezeichnet und besonders den Zyklus der Vesperhymnen komponiert habe². Im 9. Jh. hätten dann diese Hymnen allgemeine Geltung erhalten (Zeit Karls d. Gr. und Alkuins!). Neben der A- und B-Reihe lief eine dritte einher, der irische *Liber hymnorum*³. Seine Hymnen sind aber nicht zu verwechseln mit denen der Sammlung B, die in irischen und englischen Hss. enthalten sind. Was die mozarabische Liturgie betrifft, so scheint keine erhaltene Hymnar-Hs. älter als s. IX^e und nur eine einzige so früh (Toledo 33—3). Dem Inhalt nach weichen sie stark voneinander ab. Einen gewissen festen Gehalt repräsentiert Madrid 1005, enthaltend 176 Hymnen, darunter das *Te deum laudamus*. 8 davon hat dieses Hymnar gemeinsam mit dem alten Hymnar A, davon wieder 7 von Ambrosius; die Hs. enthält u. a. auch 33 Centos von Prudentius und 6 aus dem Hymnus des Sedulius: *A solis ortus*. Eine besondere Spezialität des mozarabischen Hymnars ist die Menge der Feste für einzelne Heilige. In die Sammlung ist aus der mozarabischen Liturgie direkt aufgenommen Nr. 127: *Squalent arva*. [312]

Sigerson, *Easter Song by Sedulius* (Talbot Press.). Übertragung, Einleitung, Anhang. Anschauliches Bild von Leben und Zeit des Sedulius, dessen irische Nationalität durch Aufzeigung von irischen Reimen, Assonanzen und Alliterationen in seinem *Carmen Paschale* dargetan wird. A. W. [313]

D. Vassuri, *L'Innologia del Triclinio di Ravenna* (Riv. Lit. 10. [1923] 243—246). Im *Triclinium* des Erzb. Neon (5. Jh.) standen in dem Mosaik 3 Hymnen: der Ps. *Laudate Dominum de coelis — quem quotidie cantamus* (Liber pontif. Rav. p. 238, p. I), ein Hymnus auf die Schöpfung *Principium nitidi — quem quotidie dicimus*, einer auf St. Petrus *Accipe sancte libens*. V. vermutet, daß auch die beiden Hymnen aus der lokalen Lit. genommen sind. Der H. auf die Schöpfung kann, da nach Caronti (s. Jb. 2 Nr. 223) der Lobpreis der Schöpfung im Lib. pontif. Rav. (Mon. Germ. hist. p. 300) aus dem 6. Sermo des hl. Petrus Chrysol. stammt und dieser sich an der Liturgie inspiriert, der Messe des Chrysol. entnommen sein oder sich an der Anaphora des Chr. inspiriert haben; V. sagt sogar: „der H. war ein Teil der Messe“. (Richtig ist nur, daß in der älteren Kanonform das Lob der Schöpfung vorkam.) Ebenso ist der Petrushymnus nach V. aus der Lit.; die Beweise sind schwach. O. C. [314]

P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*. Paris 1920. — S. 381: Die ambrosischen Hymnen; S. 505/8: Liturgie in der *Peregrinatio Aetheriae*; S. 600: Hymnendichtung des Prudentius und ihr schwaches Eindringen in die Liturgie der Kirche; S. 625: Die im Turonensis s. X des *Commonitorium* des Orientius (eb. Ed. Martène 1700) enthaltenen *preces*. „Il est probable que ces pièces étaient destinées à un usage liturgique“. S. 636: Das in der katholischen Kirche verwendete Gedicht des Sedulius (*A solis ortus cardine*). [315]

P. H. Thurston, *The origin of the Hail Mary, some new evidences* (Tablet 2. Dez. 1922, 922/4) weist nach, daß die Verbindung von Luc. I, 42 mit Luc. I, 28 außer in anderen Dokumenten auch in einem lateinischen Hymnus des ausgehenden 9. Jh. sich frühestens vollzogen habe, wenn auch der englische Gruß erst im 11. Jh. zum Privatgebet wurde und erst im 12. Jh. zum allgemeinen Gebet. [316]

M. Frost veröffentlicht in *Theology* 6 (1923) 285 aus Codex Harleianus 2253 fol. 136^b—137^a (14. Jh.) eine interessante Notiz über den liturgischen Gebrauch des *Te Deum*: *Ad elevationem corporis christi dic hunc psalmum Te deum laudamus. Seint hillere archevesque de peyters ordina ces salmes pour prier a dieu . . . e a la elevation Te deum laudamus*. Hier wird also dieser liturgische Gebrauch auf den hl. Hilarius v. Poitiers zurückgeführt. H. H. [317]

² Bes. C. Blume, *Gregor d. Gr. als Hymnendichter*. Stimmen aus Maria Laach 1908 S. 269 ff. u. An. hymn. LI p. XIV.

³ Zuletzt hsg. v. C. Blume, *Hymnodia Hiberno-Celtica*. Anal. hymn. LI S. 264 ff.

A. Vaccari S. J., „*Libri interpolati*“ presso i Padri latini (Gregorianum 4 [1923] 106—116). Um zu beweisen, daß *interpolare*, *interpolatio* das Gegenteil bei den kirchlichen Schriftstellern von unserm Sprachgebrauch besagt, zitiert V. S. 115 f. auch den ambrosianischen Hymnus (An. hymn. II, 36 Nr. 21, 7): *lumen . . . quod nulla nox interpolet*. [318]

S. Singer, *Die Dichterschule von St. Gallen*¹. Mit einem Beitrag von Peter Wagner: *St. Gallen in der Musikgeschichte* (Die Schweiz im deutschen Geistesleben 8). Leipzig 1922. S. 10 (Wagner): „An eine unmittelbare Übertragung der gesanglichen Einrichtungen und Gewohnheiten der römischen Schola Cantorum kann man heute nicht mehr denken.“ — S. 12 ff.: Liturgische Musik in St. Gallen (Neumen und Buchstaben mischende Tonschrift). — S. 15 ff. Sequenzen und Tropen (S. 16 f. Vertonung des *Grates nunc omnes*, S. 19 *Clare sanctorum* von Notker; S. 23 ff. *Tu ottilo*, Vorläufer der Mehrstimmigkeit in den kirchlichen Gesängen). — S. 25 Ratpert, Verfasser von Litaneien, Prozessionsliedern und Hymnen. — S. 27 ff. über die Poesie der Sequenzen Notkers (28 ff. Übersetzungen). — S. 44 Übersetzung eines Weihnachtstropus des *Tu ottilo*²; S. 45 Ostertropus. [319]

VI. Liturgische Sprache und Stilistik.

H. Koch, *Felix culpa* (Zschr. f. neutest. Wissensch. und Kunde der älteren Kirche 21 [1922] 138) vergleicht das Praeconium paschale mit Ov. Her. ep. 16, 43 ff. *ille bene erravit vitiumque auctore redemit felix in culpa quo love dicar ego*. [320]

Gourmont, *Le Latin mystique, les poètes de l'Antiphonaire et la Symbolique au Moyen-âge* (Paris). A. W. [321]

A. Hofmeister, *Zur griechisch-lateinischen Übersetzungsliteratur des früheren Mittelalters* (Münchener Museum f. Philologie des M. A. u. d. Renaissance 4, 129 ff.). Die frühere Hs. 739 der ehemaligen k. k. Hofbibliothek (nach dem Zusammenbruch nach Italien zurückgekommen), vollendet von einem Marinus aus Sorrent im Severinuskloster in Neapel, enthält u. a. fol. 174^b—178', 203—203^a einen Sermo über den Tod des hl. Nikolaus von Myra, von dem Priester und Mönch Johannes während seines Aufenthalts in Konstantinopel aus dem Griechischen übersetzt. Vgl. N. C. Falconius, S. conf. pont. et celeberr. thaumaturgi Nicolai Acta primigenia Neap. 1775 gegen Schluß; S. 137 Hofm. = Falc. S. 126 c. XV, wo das Stück erheblich länger ist, lautet: *Letemur ergo, karissimi fratres, letemur et nos in Domino et diem festum beatissimi patris nostri Nicolay salubriter celebremus, ut pro nobis indignis intercedat ad dominum n. I. C., q. c. p. et sp. sco. v. et r. p. o. s. s. Amen*. Es folgt der Hymnus auf den hl. Nikolaus (Inc. *Ordine quoque potes, Nikolae, tuere rogantes, / Nos superis sociis, ordine quoque potes . . .*) (bei Chevalier, Rep. hymn. nicht verzeichnet). Es folgt ein Leben der hl. Martyrin Irene, von Johannes in Konstantinopel aus einer umfangreicheren Vita des Ampelianus zusammengezogen, verschieden von den Fassungen bei den Bollandisten (B. H. L 4467, 4467 b), entsprechend aber dem Synaxar von Konstantinopel. Hier heißt es einmal: *Ipsius quoque precibus et meritis inveniamus veniam apud omnipotentem patrem Deum eiusque unigenitum filium Dom. n. I. C. atque consubstantialem et coaeternum et vivificantem spiritum, perfecta trinitas, una divinitas, una eternitas*. (Wörtlich so schließt die *Ἀλλήλως τῆς ἁγίας τριάδος εὐλογίης* im Synaxar der Kirche von Konstantinopel; H. Delehaye, Propyl. ad A. A. S. S. Nov. [Brüssel 1902] Sp. 653, 660 Z. 41 f.) Fol. 202^b—204^b steht (Hofm.

¹ Hier ist auch zu nennen ein populärer Aufsatz von Hans Rosenmund, *Aus dem Geistesleben des Klosters St. Gallen*. Bodenseebuch X (Konstanz u. Baden 1923) 132 ff. Außerdem vgl. Jos. Nadler, *Von Art und Kunst der deutschen Schweiz* (Die Schweiz im d. Geistesl. 7) Lpz. 1922, 23 ff.

² Vgl. P. Wagner, *Einf. in die greg. Melodien* II. 1921, 511 ff.

S. 145) eine *Notitia Marini de monasterio s. Severini Neapolitano et de vita sua*. In ihr folgender Satz mit ganz kirchlich-liturgischer Terminologie (Hofm. 145): . . . *placuit Deo cuius nutu et dispositione subsistunt ac gubernantur omnia que sunt in celo sursum et in terra deorsum* (Deut. 4, 39; Act. 2, 19) u. (Hofm. 147): *Quorum vitam et operationem nos sequentes credimus una cum ipsis in gloria Dei gaudere et exultare cum omnibus sanctis, ipso adiuvante et concedente, qui cum p. et sp. sco. . .* [322]

J. Svennung, *Orosiana. Syntaktische, semasiologische und kritische Studien zu Orosius*. Uppsala 1922 (U. Universitets Årsskrift. Filosofi, Språkvetenskap och historiska Vetenskaper 5). Für die Untersuchungen liturgischer Sprachformen namentlich der älteren Zeit kommen in Betracht: 86 ff. die eingehende statistisch belegte Untersuchung über die Modi der *quod*- und *quia*-Sätze, die Acc. c. Inf. ersetzen. 125 ff. *sacramentum*. Verschiedene Anwendungen bei Orosius. A. Eid. B. „Eid der Treue“. C. „Sakrament“. 1. Die Taufe; 2. Kommunion. D. „Gleichnis, Allegorie“. E. *sacramentum* = *mysterium sacrum*¹. S. 166 *sanctus ac uenerabilis* „gewöhnliche Verbindung“². Vgl. Konsekrationsworte. S. 38 Fußn. *uirginitas* vom Manne: Verschiedene Hinweise³. [323]

C. Weyman, *Textkritische Bemerkungen zu Arnobius adversus nationes* (Festschrift zum 60. Geburtstag v. Seb. Merkle. Düsseldorf 1922 S. 386 ff.). S. 394 wird über die Stelle gesprochen: Miss. Rom. Sabb. quatt. temp. pentec. 1. or.: *cuius* (= *spiritus sancti*) *et sapientia conditi* (= *creati*) *sumus et providentia gubernamur*. [324]

C. Weyman, *Zu lateinischen Schriftstellern (Nachträge)*. (Bayer. Blätter f. d. Gymnasialschulwesen LIX S. 141.) Vergleicht aus dem Miss. Rom. die Postcomm. am Fest Kreuzerhöhung in bezug auf die Gegenüberstellung von *honore-subsidiis* mit anderen Autoren (ausgehend von *Horaz* c. I, 1, 1f. B. Bl. f. d. Gr. LVIII S. 97. [325]

C. Weyman, *Zu lateinischen Dichtern II*. (Neophilologus 1922 S. 284/5.) Vergleicht einige Stellen der *Hrotsvita* mit liturgischen Texten; insbesondere ist hier zu betonen, daß gewisse biblische Stellen durch das Medium der Liturgie in die Gedichte der H. gekommen sind (vgl. auch S. 285 N. 1 Odo von Cluny). [326]

R. Strecker, *Aldhelms Gedichte in Tegernsee* (Archiv f. d. Stud. d. neueren Sprachen und Literaturen 143 [1922] 177 ff.) nimmt Bezug auf eine Veröffentlichung von G. Morin Rev. bénéd. 1912, 208 ff., wo Morin aus dem Augiensis CCLV s. IX. f. 15^v—16 außerordentlich interessante Weiheinschriften aus den Anfängen von Tegernsee veröffentlichte. Sie sind wichtig für die Gründungsgeschichte Tegernsees. Sowohl Morin wie Krusch (N. A. 38, 396) haben den Text nicht verbessert, dessen Rekonstruktion Str. versucht und literarisch würdigen will. Man las nach dessen Versen im Kloster sicher Prudentius. Z. 1/2 *Celipotens tuba* (vgl. Osee 8, 1) *hic baptista Johannes adesto Nostri electa dei precibusque faveto sagitta* cf. Is. 49, 2 *et posuit me sicut sagittam electam*. Es ist bezeichnend, daß diese Prophetenstelle im Introitus der Messe vom hl. Johannes d. Täufer verwendet ist. S. 180 zitiert Str. als Selbst-einwand gegen die Behauptung, daß die Tegernseer Mönche im 8. Jh. schon den Aldhelm lasen, Cl. Blume, Anal. hymn. 49, 21 ff.: *Gregorius praesul meritis et nomine dignus*. (Mit der Deutung dieser Verse durch Str. kann ich nicht einverstanden sein.) Das Gedicht kann in einem Antiphonar gestanden haben, aus dem der Dichter des *Titulus* die Verse kennen gelernt hätte. Dann wäre Aldhelm nicht bekannt gewesen. (Die Tit. sind gedruckt Mon. Germ. hist. Poet. aev. Car. IV, 3 S. 1044 ff.) [327]

¹ Vgl. Odo Casel, *Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien*. Jahrb. II, 18, Fußn. 1.

² Hinweis auf Tidner, *De particulis copulativis apud Script. hist. Aug. quaestiones selectae*. Uppsala 1922.

³ Vgl. Jahrb. I, 179; II Nr. 253 mit N. 1 und die dort angegebene Literatur.

B. Capelle hebt in der Besprechung von R. A. Stewart Macalister, *The Latin and Irish Lives of Ciaran*, London 1921 (Rev. bénéd. 35 Bull. d'anc. littér. chrét. lat. [67]) die Stelle Ps. 73, 19 heraus: *Ne tradas bestiis animas confitentium tibi domine*, die nur in wenigen Liturgien so lautet. [328]

VII. Kultbauten und Kultgegenstände.

L. Blondel, *Sculptures des débuts de l'art chrétien à Genève (Mélanges publiés par la Société auxiliaire du Musée de Genève [1922] 67—85. Mit 2 Tafeln und 3 Textbildern)*. Im J. 1904 wurde die Kirche des hl. Germanus (Saint-Germain) zu Genf durch eine Feuersbrunst stark beschädigt. Die unternommene gründliche Erneuerung gab den Anlaß, durch Grabungen die Baugeschichte festzustellen. Der jetzigen, aus dem Ende der gotischen Periode stammenden Kirche gingen drei ältere Bauten aus verschiedenen Zeiträumen voraus, von denen der älteste aus dem christlichen Altertum stammt und basilikale Bauformen aufweist. Im Boden vor der ersten Seitenkapelle links wurden mehrere Bruchstücke aus hartem weißen Stein mit altchristlichen Skulpturen gefunden. Sie zeigen einen technisch gut ausgeführten Fries mit Palmblattmotiv, mehrere hintereinander schreitende Hirsche mit Bäumen im Hintergrund und mehrere ebenso dargestellte Lämmer, die sich auf ein großes, mit Gemmen verziertes Kreuz hinbewegen. Die Gestalten sind in Zeichnung und Ausführung sehr gut behandelt und gehören der römischen Epoche an. Das Kreuz bildete ohne Zweifel den Mittelpunkt der Darstellung auf der Vorderseite des Denkmals, das eine länglich viereckige Gestalt aufwies und anscheinend aus mehreren dicken Steinplatten gebildet war. L. Blondel hat daraus mit großer Wahrscheinlichkeit einen Altar rekonstruiert, da die Längen- und Höhenmaße sehr gut dafür passen und die Skulpturen sowohl die Vorderseite als den ersten Teil der Seitenflächen bedecken. Das Monument stammt wohl aus dem Ende des 4. Jh. (der zeitliche Ansatz von Blondel, Mitte des 4. Jh., scheint mir zu hoch). J. P. Kirsch. [329]

N. Peissard, *La découverte du tombeau de Saint Maurice martyr d'Againe à St. Maurice en Valais* (St. Maurice 1922). P. fand, daß das bei früheren Ausgrabungen entdeckte Arcosolium älter ist als die Krypta, und zwar aus der Zeit zwischen 280/290 und 420/430; das einzige A. dieser römischen Konstruktion diesseits der Alpen. Die Krypta ist um 520 etwa nach dem Vorbilde der Confessio von St. Peter in Rom erbaut; die Zugänge laufen an beiden Seiten die runde Apsidenmauer entlang, am Ende der Apside Zugang zum Sarkophag, der in einem Arcosolium liegt. Die Basilika des Bisch. Theodor aus dem 4. Jh. lehnte sich an den Felsen und hatte nur ein schräges Dach, das das Grab jedenfalls nicht mehr bedeckte. Bei dem Neubau im 6. Jh. blieb nur das eigentliche Arcosolium stehen; darum wurde die Krypta und darüber der Hochaltar erbaut, eine Anlage, die nur auf ein Martyrergrab paßt. Der Name *Martolet*, der jetzt den Platz der alten Basiliken bezeichnet, kommt von *martoretum* = *martyrium*. Das Arcos. wohl erst nach dem Verfolungszeitalter errichtet. Daß es das Grab des hl. Mauritius ist, ergibt sich aus der Stellung dieses Martyrers als des Ersten unter den Blutzeugen und aus der Urkunde Thomas' I. von Savoyen (1227). Im ursprünglichen Martyrologium Hieron. stehen S. M. und einige Genossen. — Dazu 5 Pläne und 9 Tafeln. O. C. [330]

O. Marucchi, *Di una iscrizione storica che può attribuirsi alla Basilica Apostolorum sulla Via Appia* (N. Bull. di Arch. crist. 27 [1921] 61—69) bezieht die Inschrift des Cod. Paris. 8071 (de Rossi, *Inscript. christ.* II p. 248) *Hic Petrus et Paulus mundi (duo) lumina praesunt, Quos coelum similes hos habet aula pares. Coeperat hanc praesul fundare terram... Filius implevit quod voluit genitor. Quaeris quis Domino astriferum signavit...*, die zwischen röm. Inschr. steht, auf die Basil. Ap. Wenn er dann ergänzen will: (*honorem?*) (*Ille fuit cultor Pammachius fidei*) und den *Praesul* auf Damasus, den Vater auf Byzantus und den Sohn auf Pammachius deutet, ist das reine Hypothese. O. C. [331]

F. Grossi Gondi S. J., *L'iscrizione eucaristica del secolo V nella Basilica di S. Lorenzo in Verano* (N. Bull. di Arch. crist. 27 [1921] 106—11). Eingebaut in die Decke der Krypta von S. Lor. findet sich die Inschrift:

[Adsp]ice qui transis quam sit brevis ac[ci]pe uita[
 [Atqu]e tuae nauis iter ad litus parad[isi]
 [Rel]lege quo uultum domini facias tibi po[r]tum]
 [Percipias gra]tiam quis quis haec sacra perh[auris]
 [Glor]ia summa deus lumen sapientia uir[tus]
 [Ver]us in altari cruor est uinumque [uidetur]
 [Is]que tui lateris per opus mirae [pietatis]
 [Unde] potenter aquam [t]ribuis baptis[mate lotis]

In Klammern die Ergänzungen des Verf. Die Inschrift stand an einer Stelle, wohl am Baptisterium, wo die Katechumenen vorbeigingen, um Taufe und Eucharistie zu empfangen. Deshalb die Aufforderung, die Taufe bald zu empfangen. *lumen* deutet auf die *illuminatio*, *sapientia* auf *sal sapientiae*, *uir[tus* auf die Exorzismen oder das Chrisma. Es folgt die Eucharistie. (Als Vorschlag möchte ich folgende Ergänzungen vorlegen: In V. 4 hat man schon *perhauseris ore* vermutet. Gr. G. fragt, wie man dann *tiam* ergänzen soll. Vielleicht *[clama] etiam*; das würde zu den vorhergehenden Imperativen passen; außerdem wäre dann ein guter Übergang zum folgenden Vers geschaffen. In V. 7 u. 8 schlage ich vor: *[Ex]que... [Fonte] potenter aquam tribuis eqs.*) O. C. [332]

Fr. Gillmann, *Von der Hinterlegung des Allerheiligsten im Altarsepulchrum* (Arch. f. kath. KR 102 [1923] 33—41). Bis ins 15. Jh. wurde statt der Reliquien zuweilen die Eucharistie im Altarsep. rekondiert. A. W. [333]

E. Eichmann, *Mitra des abendländischen Kaisers*. Festschrift zum 60. Geburtstag von Seb. Merkle. Düsseldorf 1922. S. 83 ff. Die Mitra ist als liturgisches Gewandstück in der 1. Hälfte des 11. Jh. nachweisbar; sie wird vom Papst zur Versinnbildlichung einer engen Verbindung mit dem römischen Stuhl verliehen; ursprünglich nur für Kardinäle bestimmt, von der 2. Hälfte des 11. Jh. auch an Bischöfe und Äbte verliehen, desgleichen an weltliche Fürsten. Im „Cencius II“ haben wir den ältesten Beleg für die Mitrierung des Kaisers durch den Papst (s. XI i.). Es handelt sich bei diesem ordo um Überreichung kirchlich-liturgischer Gewandstücke: der Kaiser wird eine Art „Laienbischof“ (vgl. die deutsche Königskrönungsordnung Anf. d. 10. Jh.), wie denn überhaupt das pontifikale Wesen des römischen Kaisers überall stark betont ist. (Form und Gebrauch der Mitra führt E. S. 86 f. auf den *pileus* des *flamen Dialis* zurück.) Vermutlich wurde die Kaiserkrone über die Mitra gesetzt. In dem Krönungs-Ordo seit 1209 erscheinen alle Paramente als „Kaisergewandung“, mit Ausnahme der Mitra. „Nach Epistel und Graduale der Krönungsmesse schreitet der Kaiser in feierlichem Zuge zum Altar des hl. Petrus, wo der summus pontifex ihm die Mitra clericalis aufs Haupt setzt und über die Mitra das Kaiserdiadem.“ Im Ordo von 1209 ist auch von einer Mitrierung der Kaiserin die Rede. Die Mitra von Kaiser und Kaiserin hat die cornua über den Schläfen und von der Stirne zum Hinterkopf einen Bügel, wohl ein beabsichtigter Unterschied zur bischöflichen Mitra¹. Jedenfalls zeigt die ganze Entwicklung, daß der sakrale Charakter der Mitrierung und der damit zusammenhängenden Zeremonien immer mehr verblaßt, wie denn auch Innozenz III. den Unterschied zwischen sakramentaler Bischofsalbung und gewöhnlicher Salbung des princeps hervorhebt. [334]

H. Algoud, *Les ornements liturgiques de S. Louis d'Anjou à Brignoles et à Saint-Maximin* (Gaz. des Beaux-Arts 5 pér. t. 6 [1922] 313—318). Beschreibung der

¹ Wichtig für die Geschichte der Kaiserkrone ist der Bericht des Geminianus de Prato über die Kaiserkrönung Sigismunds 1433 (Arch. Stor. It. V. Ser. I 1888 p. 46). Vgl. außerdem dazu Jul. Schlosser, *Die deutschen Reichskleinodien*, Wien 1920, bes. S. 10 u. 12.

Mitra des hl. L., palermer Seidengewebe, 13. Jh. (Kirche von Br.) und des sog. Pluviale des hl. L., 13. Jh. (Basilika des hl. Max. [Var]) mit 4 Tafeln.

L. Gougaud O. S. B. [335]

VII. Die Beziehungen der Liturgie zu den nationalen Literaturen und zur Volkskunde.

P. Lehmann, *Die Parodie im Mittelalter*. München 1923. Anhang: *Parodistische Texte. Beispiele zur lateinischen Parodie im Mittelalter*. München 1923. Die parodistische Lust der Vaganten hat vor der Heiligkeit der Liturgie (vgl. S. 39) nicht halt gemacht. Freilich muß man dabei bedenken, was L. S. 14 betont: „Der mittelalterliche Mensch konnte etwas profanieren und sich damit amüsieren, ohne es zu persiflieren. Die Parodisten spielen mehr leichtfertig als schändlich mit Hohem und Heiligem.“ Schon bei der einleitenden Begriffserklärung und Abgrenzung führt L. als Beispiel aus Franz, *Messe im deutschen Mittelalter* 29 die „Spielermesse“ des Gottschalk Hollen († 1481) an und verweist auf Ähnliches beim Minoriten Bernardino v. Siena (s. XV m.). Vom „Geldevangelium“ in den *Carmina Burana* (hsg. von J. A. Schmeller Nr. XXI), dessen Text L. in der beliebtesten Fassung auf Grund zahlreicher Hss. trotz der Schwierigkeit der Textgeschichte zu rekonstruieren unternimmt (vgl. Anh. S. 7—12) und bei dem auch schon verschiedene parodistische Entstellungen liturgischer Formeln aufzuweisen sind, nimmt L. an, daß es nur mehr die übriggebliebene Evangelienperikope aus einer ganzen Geldmesse ist, vielleicht der von H. Finke, *Bilder vom Konstanzer Konzil*, Heidelberg 1903 S. 85 erwähnten *Missa sec. Simoniacos* (S. 59). Über eine umfangreiche, raffinierte Meßparodie aus der Zeit der Hussitenwirren wird gehandelt S. 126 ff., eine von Deutschen zur Verspottung der böhmischen Anhänger Wiclifs (vgl. A. Franz, *Messe* S. 759 ff.) verfaßte Messe, die Hus selbst schon kennt. „Der Parodist führt die Verzerrung der hl. Messe bis ins einzelne genau nach dem kirchlichen Gebrauch, ohne eine bestimmte Messe zu imitieren, vom Anfang bis zum *Ite missa est* durch . . . mit grandioser Perfidie gearbeitet“¹. Als „Superlative der Kneipliteratur“ werden

¹ Herausgeg. im Anhang S. 42 ff. Gerade dieser Text zeigt, wie liturgische Formensprache dem Verfasser einer solchen Parodie in unbeschränkter Weite und Freiheit zu Gebote stand und wie selbständig und selbstverständlich er mit ihr umgehen konnte, da er in dieser Welt lebte. Der deutlichste Beweis dafür sind die willkürlichen Abänderungen und Zusammensetzungen von Gedanken, die aus verschiedenen Gegenden des liturgischen Gebets geholt sind. Dabei ist noch zu betonen, daß auch die Bibelzitate fast ausschließlich durch das Medium der Liturgie dem Autor zuflossen. Zu den zahlreichen schon von L. gebotenen Nachweisen sei es mir gestattet, noch einige ganz charakteristische hinzuzufügen. Wenn es zunächst Z. 12 heißt *facie ire* oder Z. 11 *sic gloriando proficere* oder Z. 210 *opera manuum tuarum* oder Z. 223 f. *solempnitatem fideliter peragentes*, so sind das, ohne bestimmte Anlehnung, doch jedesmal Reminiszenzen an die dem Verf. geläufige Liturgie. Vgl. Or. 1 in f. Ss. App. Sim. et Jud. (28. Oct.): *celebrando proficere*; Respons. Nov. Fer. III: *a facie furoris*; Ps. 137 (Mandatum vom Gründonnerstag): *opera manuum tuarum ne despicias* oder Ps. 110 (Dom. ad Vesp.): *op. man. eius veritas et iudicium*; Miss. Wirceb. a. 1356 ed. F. Emmerich, Der hl. Kilian, Wzbg. 1896 S. 49 (Postcomm.): *Celebrantes sollempnia, quae . . . peregimus* (sonst *instituta p., festa paschalia*; sollempnitatem habe ich bis jetzt in dieser Zusammensetzung noch nicht entdeckt). Z. 174 f. *luit enim parare vobis locum, qui promissus est diabolo et angelis eius* ist kontaminiert aus Joh. 14, 2 (Evangelienperikope vom 1. Mai) + Mt. 25, 41: *qui paratus est d. et a. e.* (Fer. sec. p. Dom. I. Quadr.); Z. 205 *heresis qua diabolo regenerati estis* ist das Seitenstück zum *baptismus, quo deo regeneramur* (vgl. Lietzmann, *Sacr. Gregor.* Nr. 96, 12); zu

S. 199 ff. erwähnt die „Sauf- und Spielmessen“ in verschiedenen ma. Hss. (z. B. *Carm. Bur.* [Schm.] Nr. 189: *Officium lusorum*; außerdem eine *Missa Gulonis*, eine *Potatorum missa*, eine titellose Meßparodie in dem Hohenfurter Cod. Rom. Pal. lat. 719, die das Meßformular am ausgiebigsten benützt, u. a. Bruchstücke). Bemerkenswert ist, daß der *Canon Missae* überall fehlt (S. 204)². Besonderen Stoff zu parodistischer Umformung boten auch verschiedene Hymnen, so S. 174 ff. *Verbum bonum et suave* > *Vinum bonum et s.* u. ä. Wendungen (vgl. S. 203); vollständig imitierte Hymnen sind die Kreuzlieder des Venantius Fortunatus: *Pange lingua gloriosi* (umgestaltet auf den Tod des Peter von Gaveston 1312 zu *P. l. necem Petri*) und *Vexilla regis prodeunt* (S. 12); Parodie von Marienhymnen und Sequenzen S. 83³; S. 147 f. wird das Gedicht Nr. 50 der *Carm. Bur.*: *Si linguis angelicis* in der 2. Strophe verglichen mit dem *Pange lingua*, weiterhin mit der Topik der Marienlieder. S. 113 ff. Gebetsparodie, in der die ganze Christenheit satirisch-parodistisch vorgenommen ist nach dem Muster der Karfreitagsfürbitten, freilich mit mehr Kategorien und mit der Änderung, daß an Stelle des eigentlichen Gebetstextes Stellen aus der Vulgata gesetzt sind. (Die Übersetzung dieser Parodie nach B = Bernoulli, Zschr. f. Kirchengesch. 7 [1885] 141 ff. aus einem Baseler Cod. und M = Clm 17 829 wird S. 115 ff. gegeben.) — Das Werk L.s ist von großer, in langsamer Arbeit auszuwertender philologischer, literarhistorischer und kulturhistorischer Bedeutung; hier ist besonders das Verdienst hervorzuheben, daß für so viele literarische Erzeugnisse, namentlich der Vagantendichtung, die kirchlich-liturgische Unterlage nachgewiesen und so die Liturgie auch durch den trübenden Schleier parodistischer Verzerrung hindurch als Lebenselement mittelalterlichen Fühlens und Denkens erkannt wird. [336]

Z. 211 f. *hii mereantur triligneo coelo perfrui* vgl. Lietzmann a. a. O. Nr. 6, 1 (Weihnachtsmesse am S.^{am} Mariam majorem): *eius quoque gaudiis in coelo perfruemur* und Tract. Miss. pro Def.: *mereantur evadere iudicium ultionis et lucis aeternae beatitudine perfrui*. Z. 221 f. *propter veritatem et iustitiam non aperuit os suum, propterea unxit eum* (Interpunktion?) *Dominus oleo tristitiae prae consortibus suis* ist eine Vermengung von Ps. 44 (Intr. Miss. pro Virg. t.): *Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem; propterea unxit te Deus . . . oleo laetitiae prae consortibus tuis* + Eccl. 15 (Intr. Comm. doct.): *In medio ecclesiae aperuit os suum*. — Ähnlich ist es bei dem von L. im Anhang S. 16 ff. aus Clm 641 s. XV. herausgegebenen „Mönchskatechismus“ (vgl. Parodie S. 110). Z. B.: Z. 3 *caritas Sathane diffusa est in cordibus eorum* ist genommen aus Rom. 5, 5 (Intr. Sabb. Quat. Temp. Pent.); Z. 13 *non est inventus similis illi* ∞ Eccl. 44 (Comm. Conf. Pont. Epist.); Z. 24 f. *procul de ultimis finibus habitacionis eius* ∞ Sal. prov. 31 (Lect. I Brev. Comm. non Virg. Matut.) *procul et de ultimis finibus pretium eius*; Z. 30 *sub armis, gladiis et fustibus* ∞ Mt. 26, 47 *cum gladiis et fustibus* u. Parallelen; Z. 34 f. *donec viscera* (wohl nicht *viscere*) *eius pertranseat potum intollerabilitas* — Kontamination aus verschiedenen Reminiscenzen: *donec pertranseat furor tuus* Job 14 (Offic. def.) + Cr. 1. in fest. Sept. Dol. B. M. V.: *cuius sacratissimam animam . . . doloris gladius pertransivit* u. v. a.; Z. 44 f. *quia circuit per vicos et plateas civitatis querens multas quas diligit anima ipsius* ∞ Cant. cant. 3, 2; Z. 47 *dum ortus fuerit sol, videbitis monachum procedentem de domo sororis tamquam sponsum de thalamo suo* ∞ Ps. 18 *cum ortus fuerit sol de coelo, videbitis regem regum procedentem a throno tamquam sponsum de thalamo suo* (1. Weihnachtvesp. ad Magnif.); Z. 53 f.: *quia os eorum maledictione et amaritudine plenum est et supra linguam eius labor et dolor* ∞ Ps. 9, 10: *Cuius maledictione os plenum est et amaritudine et dolo: sub lingua eius labor et dolor* (Dom. infr. Oct. Nativ.).

² Zu S. 146: *quasi modo geniti*, gebraucht für die zu neuer Sinnelust erweckten, ist genommen aus Intr. Dom. in Alb.

³ Vgl. auch P. Lehmann, Vagantendichtung (Bayer. Bl. f. d. Gymnasialschulw. 59 [1923] S. 208).

W. v. Unwerth † u. Th. Siebs, *Geschichte der deutschen Literatur bis zur Mitte des 11. Jh. Grundr. d. deutschen Literaturgesch. 1. Bd.* Berlin u. Lpz. 1920. Auf die seit Wilh. Grimm eingebürgerte Vorstellung, daß „singen und sagen“ der Fachausdruck für die Tätigkeit des altgermanischen Sängers sei, müssen wir (S. 34) endgültig verzichten, da die Wendung als eine Übertragung von *dicere et cantare* ursprünglich nur den Psalmengesang bezeichnet. Nur auf den Kirchengesang bezieht sich auch die Bezeichnung *winileod* in dem Capitulare Karls d. Gr. vom 23. März 789 an die Nonnen (*ut nullatenus ibi winileodos scribere vel mittere praesumant*). Es bedeutet hier, wie überhaupt immer bei geistlichen Schriftstellern, *plebei psalmi* d. h. geistliche Gesänge, die keine kirchliche Approbation haben, hat also mit Liedern erotischen Inhalts nichts zu tun, sondern hängt mit der Einführung des gregorianischen Kirchengesangs zusammen¹. [337]

F. Lüers, *Die deutschen Lieder der Carmina Burana. Nach der Hschr. Clm. 4660 der Staatsbibl. München* (Kl. Texte f. Vorles. u. Übungen hsg. von H. Lietzmann 148) Bonn 1922. — S. 27 ff.: Auszüge aus dem Ludus paschalis C. B. No. CCIII (Genaue Transskription der Hs. im Gegensatz zu J. A. Schmellers Ausgabe). [338]

E. Rooth, *Eine westfälische Psalmenübersetzung aus der 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts.* Uppsala 1919. Es handelt sich um Hs. Aug. 58, 4 der herzogl. Bibliothek in Wolfenbüttel. Die Hs. enthält in den ersten Lagen neben den gewöhnlichen Hymnen ein niederdeutsches Psalterium, beginnend mit Ps. 15, 9. Am Anfang jedes Verses stehen lateinische Stichworte in roter Farbe. Nach dem Psalter folgen ohne nähere Angaben Hymnen, z. B. *Canticum Isaiae Hymn. Trium Puerorum, Te Deum laudamus* u. a. Bl. 113 ff. folgen Stücke eines *Breviers* mit Homilien, Lektionen (Rooth S. II schreibt *lectien* [?]), Sermonen. Vgl. S. 162 f. *Van unser urowen tu legtmisse. Capitulum. Godes clarhet uerlütgede dat templum sin wÿgte is dat lamp* (Vgl. Apoc. 21, 23). *den de alde symeon lange in den armen drÿg unde in alle der werelde den coninc der ere predichede he.* (Vgl. die Prozessionsantiphon Adorna thalamum. Dazu O. Casel, *Das Fest der Begegnung.* Ben. Mschr. 3 [1921] 18 ff.). *Deo gratias. Vrowe dig maget maria du alleyn heues erdodet manige ketterige du geloue des gabrielis des erschengeles spruchen do du maget got unde menſche gewnnes unde na der bort unbewollen maget bliue. Wi gelouet den erschengele gabriele die hiltiglichen wesen ange prochen. wi gelouet dinen buc van me hiltigen geyste beuangen. de ungelucchigende scame sic de cristus ſaget van iosephes fegte wesen geboren. Do du maget got unde menſche gewnnest unde na der bort unbewollen bliues maget*² Das Dialektgebiet der Übersetzung ist südwestfälisch (S. VII), die Heimat des Schreibers liegt im Sauerland (S. XX). Freilich vollzieht sich im Text ein Kampf zwischen heimischem und fremdem Einfluß (S. XXVII). [339]

G. Dalman, *Das Grab Christi in Deutschland* (Studien über christl. Denkmäler, hsg. v. Joh. Ficker, 14. H.). Lpz. 1922. — S. 13: Veranlassung zur Herstellung eines Grabes Christi sind auch die geistlichen Spiele, die sich ihrerseits aus dem seit dem 10. Jh. in die Passionsliturgie aufgenommenen Wechselgesang der Frauen und des Engels am Grabe Christi entwickelt haben. [340]

E. Faral, *Des vilains ou des XXII manières de vilains* (Romania 48 [1922] 243 ff.). F. veröffentlicht nach Hs. B = Bibl. nat. fr. 12581 eine ausgedehntere Fassung dieses satirisch-parodistischen Gedichtes, als es bei Fr. Michel, Paris 1833 u. Achille Jubinal, Paris 1834 steht. Für uns sind von Bedeutung die Verse 41 ff.:

¹ Diese beiden Punkte hebt auch die Rez. von Th. Rheinwald in Bayer. Bl. f. d. Gymnasialschulw. 59 [1923] 149 hervor.

² Diese Stelle ist allem Anschein nach aus der ältesten Form eines Responsorius übersetzt, von dem wir noch Ableger haben im *Gaude Maria Virgo, cunctas haereses sola interemisti* etc. (3. Nokt. in Purif. B. M. V.) und (noch weiter verkürzt) im Tractus der Missa de S. Maria a nat. Dom. usque ad Purif. u. = Purif. usque ad Pascha. Der Unterschied *manige*—*cunctas* und der vollkommenere Aufbau der Übersetzung scheinen auf diese Annahme hinzudrängen.

Kyrie leyson! Braus sire Dieus / Anvoiez leur honte et duels! / Christe leyson! Braus sire Criz / Metez les fors de vos escriz usw. in der Anlehnung an den Litaneistil (vgl. S. 246¹). [341]

W. H. Grattan Flood, *The Irish origin of the Easter Play* (Month CXLI April 1923, p. 349—352) beweislose Konstruktionen des Vielschreibers, Organisten und Musikgelehrten Gr. Fl. über den angeblichen Ursprung des *Officium pastorum*, von dem er eine Hs. in St. Gallen angibt. Nun gab es in St. Gallen Iren — also! So schreibt man Geschichte! L. Gougaud O. S. B. [342]

G. Cohen, *Mystères et Moralités du mscr. 617 de Chantilly* (Paris 1920). Mir nur bekannt geworden aus der Besprechung von Cl. Bruneau, *Archivum Romanicum* V (1921) 134 ff. [343]

B. Fehr, *Altenglische Ritualtexte für Krankenbesuch, heil. Ölung und Begräbnis* (Texte und Forschungen z. englischen Kulturgeschichte, Festg. f. F. Liebermann z. 20. Juli 1921, S. 20 ff.). Halle 1921. Die Hss. Bodleiana Land 482 u. Corp. Christ. Coll. Cambridge 422 enthalten römische Ordines, in denen die Gebete in lateinischer, die Anweisungen zu den Ritualhandlungen in altenglischer Sprache geschrieben stehen. Es lassen sich 3 Ordines unterscheiden: 1. der Ordo für Krankenbesuch und heilige Ölung; 2. Ordo für Zelebrierung der Messe im Haus des Kranken; 3. Ordo für Gebetsverrichtung in der Sterbestunde. Den 3 Ordines geht oft eine *Missa pro infirmis* voraus, z. B. im Missale des Robert von Jumièges (ed. H. A. Wilson, London 1896). Von den Missalien finden die Ordinestexte den Weg in die Ritualien. Ein solches Rituale ist Bodl. Land 482, geschrieben kurz nach der Normanneneroberung. Dagegen ist C in seinem zweiten Buch ein Missale s. XI., zu Beginn ein Kalender aus Winchester. Unser Text beginnt S. 399 der Hs. S. 24 ff. (Fehr) wird zu zeigen versucht, daß sowohl das „liturgische Beiwerk“ als auch der „Kern der Ritualhandlung nicht einheitlich in den Manualien“ gestaltet sind, auch in L u. C voneinander abweichen (Zugeständnis an örtliche englische Volkssitten). Die beiden Texte stehen in engerer Beziehung zu 3 liturgischen Denkmälern, dem Missale des Robert von Jumièges (enthält eine *Missa pro infirmis*, einen *Ordo ad unguendum* mit altenglischen Rubriken, eine *Missa pro infirmo in domo* und *Agenda mortuorum*); dem *Pontificale anglosaxonum Gemmetense* (jetzt Rouen 368), nach Martène geschrieben nach 850, nach Gage erst später, wahrscheinlich aus Winchester (enthält lateinische Weisungen, die von L und C wörtlich ins Altenglische übersetzt sind); dem Fleury-Sakramentar, jetzt in Orléans (enthält einen *Ordo ungenti infirmum*, eine *Missa in honorem S. Sigismundi regis et martyris et pro febricitantibus* und *Orationes in agenda mortuorum*), nach Deslile aus dem Kloster Winchcombe s. XI nach Fleury gekommen (S. 27 ff.). S. 31 ff. Exkurs über Heiligenverehrung in England. Aus der Litanei in C ist die Beziehung zu einem Winchester Benediktinerkloster zu erkennen, für die Lit. in L kommt jedenfalls ein südenglisches Kloster, vielleicht New Minster zu Winchester (S. 40), in Betracht. In ihr fallen besonders die beiden Namen *Sante Machute* und *Sante Brendane* auf, „eine Kombination, die für eine englische Litanei jener Tage einzig sein dürfte“ (Untersuchung S. 41 ff., mit Nachtrag S. 67). Nachdem noch (S. 44) einiges über den Schreiber von L und (S. 45) C gesprochen wurde (LC = Abschrift und Übersetzung einer Fassung, die mit dem Winchester Pontifikale zu Jum. in engster Beziehung steht und auf französische Benediktiner-vorlage zurückgeht), beginnt S. 46 ff. die Edition der Texte. [344]

VIII. Der Übergang ins Reformationszeitalter.

H. Grisar S. J., *Luthers Trutzlied „Ein feste Burg“ in Vergangenheit und Gegenwart*. „Lutherstudien“ 4. Heft. Freiburg i. B. 1922. — S. 4: Die Verwendung des dem Trutzlied zugrunde liegenden Ps. 45 *Deus noster refugium* in der katholischen Liturgie. [345]

¹ Hier ein Hinweis auf E. Ilvonen, *Parodies de thèmes pieux dans la poésie franç. du moyen âge*, Paris 1914.

H. Hofmann, *Enchiridion geistlicher Gesänge und Psalmen für die Leien / mit viel andern / denn zuvor gebessert / Samt der Vesper / Metten, Complet und Messe. Das erste Leipziger Gesangbuch von Michael Blum 1530. Geschichtliche und textkritische Anmerkungen.* Lpz. 1914. — Die Rez. von B. A. Wallner in *Zschr. für Musikwissenschaft* V (1922/3) 53 wünscht ein tieferes Eingehen auf die vorreformatorischen Quellen über die Stundengebete der Liturgie und die Litaneimelodien. [346]

M. Mosvid, *Die ältesten litauischen Sprachdenkmale bis z. J. 1570.* Herausg. von Gg. Gerullis. Heidelberg 1923 (*Indogermanische Bibliothek* V, 2). — Die ältesten litauischen Texte, die auf uns gekommen sind, stammen von Martin Mosvid, einem Nordlitauer. Seine Gesmes Chrikszconiskas sind deswegen hier zu erwähnen, weil (nach Gerullis' Ausg. S. XXVI) Mosvid zwar als Vorlage das Lutherische Gesangbuch benützt, dort aber, wo Luther oder andere selbst eine Übersetzung aus dem Lateinischen bieten, lieber sich an den lateinischen Text hält als an den deutschen. Nur einige Lieder sind in Anlehnung ans Polnische übersetzt. [347]

Liturgische Musik des Abendlandes.

Von Gregor Böckeler O. S. B.

(mit Unterstützung von B. Philippe und A. Stock O. S. B.).

I. Geschichte der liturgischen Musik.

1. Allgemeines.

P. Wagner, *Einführung in die kath. Kirchenmusik.* Düsseldorf. [348]

F. Rougnon, *Petit Dictionnaire Liturgique de Musique religieuse* (théorique, pratique, historique). Paris 1921. [349]

F. Raugel, *Les origines de la musique liturgique.* La Vie et les Arts lit. 1922. [350]

Ernest Closson, *Esthétique musicale* (Bruxelles 1921) gibt gut erläuterte Übersicht der Prinzipien der Musik auf gediegener musikgeschichtlicher und vergleichender musikwissenschaftlicher Grundlage. [351]

R. Felini, *Il bello artistico nella musica sacra secondo i principii della „Summa theologica“ di San Tomaso d' Aquino.* (S. Cec. Torino 1920, 13—15; 29—30; 40—43; 1921, 57—60; 69—71; 81—83.) [352]

Max Sigl, *Die Kirchenmusik in ihren Grundfragen. Grundsätzliche Gedanken zur kirchenmusikalischen Aesthetik und Kritik* (Regensb. 1922). Wenig brauchbare Arbeit. Verfasser ist seiner Aufgabe nicht gewachsen. [353]

Hans Mersmann, *Versuch einer Phänomenologie der Musik.* *Zschr. f. Mus.-Wiss.* 5 (1923) 226—269. [354]

Kathi Meyer, *Zum Stilproblem in der Musik.* Ebda 316—332. Ergebnis: „Die auf sozialen, d. h. gesellschaftlichen Forderungen gegründeten künstlerischen Institutionen bedingen die äußeren Formen (höfische Kultur, Minnegesang, protest. Liturgik, Kantate). Die völkischen Unterschiede . . . wirken auf die Struktur des Rhythmus, der Melodiebildung — also auf die innere Form. Die ethisch-religiösen Strömungen stellen das eigentlich grundlegende stilbildende Element dar.“ Diese drei zusammengenommen machen den Stil einer Epoche aus. [355]

A. Schering, *Über Musikhören und Musikempfinden im Mittelalter.* *Jb. der Mus.-Bibl. Peters* 1921. 2. Teil. Leipzig 1922. „Dem ‚Einfühlungsbedürfnis‘ der modernen Zeit stellt Sch. einen im MA vorherrschenden ‚Abstraktionsdrang‘ gegenüber, der das Ausdrucks- und Gefühlsmäßige des musikalischen Geschehens zurückdrängt, an Stelle von ‚Beglückungswerten‘ nur ‚Beruhigungswerte‘ vermittelt“ (Ficker in *Zschr. f. M.-w.* 5 [1923] 279). [356]

H. Müller, *Zur Musikauffassung des 13. Jh.* *Arch. f. Mus.-wiss.* 4 (1922). [357]

C. Bellaigue, *Les Epoques de la Musique.* tom. 1. Paris. [358]

- Ad. Albers, *Handbuch der Musikliteratur*. Lpz. [359]
 A. Einstein, *Beispielsammlung zur ältern Musikgeschichte*. Lpz. [360]
 K. Vonhof, *Grundriß der Musikgeschichte* (Freib. i. Br. 1921). Ein Machwerk sachlicher Unkenntnis. [361]
 H. Riemann, *Handbuch der Musikgeschichte*. 1. B. 1. T. *Die Musik des Altertums*. 2. verb. u. verm. Aufl. Lpz. 1919. [362]
 H. Riemann, *Musikgeschichte in Beispielen. Eine Auswahl von 150 Tonsätzen. In Notierung auf 2 Systemen. Mit Erläuterungen von A. Schering*. 2 Lpz. [363]
 H. Riemann, *Geschichte der Musiktheorie im IX.—XIX. Jahrh.* 2 Brl.. [364]
 Y. Gleyo, *Les bonnes traditions au XVII^{me} siècle*. Rev. d. Ch. Grég. 24 (1920) 89—91. Beh. die Gesangsteile in einem Caeremoniale, geschr. für die Kathedrale von St. Brienne 1742. [365]
 M. Schipke, *Festschrift zur Feier des hundertjährigen Bestehens des staatl. akad. Instituts für kath. K.-M. in Berlin. 1822—1922*. Berlin—Charlottenb. 1922. [366]
 X., *Opus „Scholae Romanae“ in Antiphonarii Gregoriani redactione*. Eph. Lit. 1919, 90—111. [367]
 W. Douglas, *A note on the Roman Schola Cantorum* (Anglican Theol. Rev. 5 [1922] 13—21). Betont die Wechselbeziehung zwischen Kirchenmusik und Liturgie. Eine Revision der Lit., wie sie jetzt durch die Reform des Prayer-Book geschieht, ist unmöglich ohne gleichzeitige Neuregelung des kirchlichen Gesanges. Der lit. Gesang kam durch Augustin von Rom nach England. Deshalb wird ein geschichtlicher Überblick über die Entstehung und Bedeutung der römischen Schola Cantorum geboten und namentlich die diesbezügliche Tätigkeit Gregors d. Gr. hervorgehoben. H. H. [368]

2. Texte und Auto-en.

- R. Wagner, *Der Berliner Notenpapyrus*. Philol. 77 (1921) 256 ff. (auch: Diss. München 1920) enthält u. a. Untersuchungen zur Notierungen des Rhythmus. [369]
 A. Gastoué, *Une hymne inédite, notée, des premiers chrétiens*. Trib. de S. Gerv. 23 (1921) 229—234. [370]
 Th. Reinach, *Un ancêtre de la musique d'Eglise*. Rev. Mus. 3 (1922) 8—25; vgl. Jb. 2 Nr. 273. [371]
 W. Mühlmann, *Pseudo-Hucbalds „Alia musica“*. Diss. Lpz. Stilkrit. Untersuchung; legt auf Grund der Codd. einen verbesserten Text vor. [372]
 L. Bronarski, *Die Lieder der hl. Hildegard, eine stilist. Untersuchung*. Diss. Freibg. i. d. Schw. 1921. [373]
 O. Ursprung, *Die Gesänge der hl. Hildegard*. Z. f. Mus.-wiss. 5 (1923) 333—338. Bespr. des vorhergeh. Sieht in den G. d. h. H. den „frühesten, großangelegten Versuch, zu einer Synthese von Volksmusik und kirchl. Kunstmusik, d. i. nationaler Elemente und der Tonsprache der übernationalen Weltkirche zu gelangen“. Weil vom Boden des Greg. Chorals, dem Musikalisch-Formalen aus versucht, mißlingt er. Die Minnesänger und die Schöpfer der Kirchenlieder gehen von nationalen Gegebenheiten und vom Textlich-Inhaltlichen (von der Poesie) aus. Ihnen gelingt die Lösung. [374]
 M. Praetorius, *Syntagma musicum*. Neuausg. v. E. Bernoulli. Lpz. [375]
 J. Handschin, *Choralbearbeitungen und Stücke mit rhythm. Text in der Mitte des 13. Jh.* Diss. Basel 1921. [376]
 J. Handschin, *Die ältesten Denkmäler mensuralnotierter Musik in der Schweiz* (Archiv f. Musikwissenschaft 5 [1923] 1 ff.). Es handelt sich für uns um die Hs. A 421 alias A 471 der Berner Stadtbibliothek, ein Missale s. XIII bzw. XIV (L. Delisle u. P. Meyer, Bull. de la Soc. des anc. text. franc. 1886). A. M. [377]

3. Lokales.

- A. Schnerich, *Wiens Kirchen und Kapellen in kunst- und kulturgeschichtlicher Darstellung*. Mit 66 Abb. Wien 1921. Gelegentl. Hinweise auf musikal. Verhältnisse; ein eigener Abschnitt über die kirchl. Musik. [378]

P. Wagner, *St. Gallen in der Musikgeschichte*. (In S. Singer, *Die Dichterschule von St. Gallen*.) Lpz. 1923. Umfaßt St. G.s musikgeschichtl. Blütezeit bis zum 12. Jh., Charakterisierung der Handschr.-Quellen der Stiftsbibliothek, Geschichte der Überlieferung u. Pflege des allg. kirchl. Gesangsschatzes, der Komponistenschule. [379]

J. Müller-Blattau, *Das Elsaß, ein Grenzland deutscher Musik*. Freib. Br. 1922. [380]

A. Goenlinger, *La musique à la cathédrale de Strasbourg après le premier retour de l'Alsace à la mère patrie (!) sous Louis XIV.* (Studia Leontina). Straßb. 1920. [381]

Y. Gleyo, *L'ancienne Psalette de la cathédrale de Saint-Brienne (1420—1791)*. S. Brienne. [382]

G. Durand, *La musique de la cathédrale d'Amiens avant la Révolution. Notice historique*. Amiens 1922. S. a. Bulletin trimestriel de la Société des Antiquaires de la Picardie 1922. [383]

Cl. Besse, *Les chanteurs des cathédrales romanes*. Rev. de Bourgogne 1922 (15 Avril). [384]

J. Delaporte, *Les Chants de l'Ordinaire de la Messe d'après les documents chartrains*. Tournai 1922 (vgl. Jb. 2 Nr. 286). Das Kyriale Vat. entspricht im allgemeinen der Tradition der Kirche von Chartres, wie sie in den Mss. vom 13.—17. Jh. niedergelegt ist. [385]

A. Gastoué, *L'Ecole Messine du chant lit. et sa tradition du 8.—16. siècle*. Rev. de S. Chrodegang (1920) 110—119. Geschichte und Einfluß der Metzger Gesangsschule. [386]

M. Ferretti O. S. B., *Polemiche intorno l'archetipo gregoriano di B. Umberto O. P.* Boll. Cecil. (1918) 13—20. Richtet sich gegen einen Artikel der Anal. Sac. Ordinis Fr. Praed. Das Antiphonale des sel. Humbert ist wohl interessant für den Archäologen und Historiker, aber, weil aus der Zeit des Verfalls stammend, nicht geeignet gewesen, der Neuausgabe des Greg. Chorals für den Dominikanerorden zur Grundlage zu dienen. [387/8]

P. U. J., *Le plain chant chez les Carmes. Manuscrit des grands Carmes de Rouen. Etudes Carmélitaines historiques et critiques* 5 (1920) 141—143. [389]

Julian Ribera de las R. R. A. A., *La Musica de las Cantigas. Estudio sobre su origen y naturaleza con reproducciones fotograficas del texto y transcripcion moderna. Española y ele la Historia*. Madrid 1922. Tipogr. de la Revista de Archivos. [390]

Rich. H. Stein, *Die Kirchentänze in Sevilla*. Die Musik 15 (1921) 29—36. Interessante Einzelheiten über Entstehung der Seises (der urspr. bloß „6“ tanzenden Chorknaben) und den stark volkstümlichen Charakter ihrer vor jedem fremden Auge sorgsam gehüteten Musik. [391]

4. Geschichte einzelner Gesänge.

A. Gastoué, *L'Edition Vaticane de la Quinzaine de Pâques*. Trib. de S. Gervais 1922, 97—102; 125—129. Besprechung der vatikan. Neuausgabe; bes. berücksichtigt die Gesänge der Metten. [392]

H. Angles, *Epistola facida del martirio de Sant Esteve*. Vida Crist. (Montserrat) 10 (1922/23). In Südfrankreich und Nordspanien war es bis ins 15. Jh. üblich, beim Gesang der Epistel jeden latein. Satz in der Volkssprache zu wiederholen. Bsp.: Epistel vom Stephanustage (mit Noten). [393]

J. Kreps, *Le Chant de la Passion*. Quest. lit. et par. 8 (1923) 3—15. Gesch. des lit. Passionsgesanges. Die Buchstaben S, C, T (= +) bezeichnen urspr. nicht verschiedene Sänger, da die P. vom Diakon allein gesungen wurde, sondern sind musikalische Zeichen, die die Tonhöhe angeben: S = *susum* (hoch); C = *celeriter* (ebenfals hoch = Mittellage); T = *tarde* (tief). Die tonale Deutung von C und T geht auf die durch die karolingische Renaissance vermittelte pythagoreische Bezeichnungsweise zurück. [394]

M. S., *Adattamenti melodici nel canto gregoriano. Schizzo per uno studio*. Mus. s. Milano 1918, 17—19. Die Wandlungen der Grad.-Melodie *Iustus* bei der Anpassung an verschiedene Texte. [395]

J. Borremans, *L'Alleluja „Paratum cor“*. Trib. de S. Gerv. (1921) 281—294, 321—328. [396]

J. Gajard, *A propos de chromatisme et de restitution mélodique*. Rev. Grég. 7 (1922) 177—185. Weist auf paläographische und modale Erwägungen hin die Annahme Borremans' zurück, daß im greg. Choral eine eigentl. Chromatik zur Anwendung komme. [397]

A. Gastoué, *Proses et Séquences*. Trib. d. S. Gerv. (1922) 69—72; *Les origines liturgiques latines de la Séquence*. 153—158; *Les types byzantins de la S.* (1923) 1—6. [398]

J. Pothier O. S. B., *La Séquence „Ave Virgo gloriosa“*. Rev. d. Ch. Grég. (1922) 161—63. [399]

J. Pothier O. S. B., *L'hymne „O Christi Mater inclyta“*. R. d. Ch. Gr. (1922) 33—34. [400]

G. Lecroq O. S. B., *Le Verset d'Offertoire „Magnus“ et la Prose „Quam aethera“ à la Messe et l'Office de Noël*. Rev. d. Ch. Grég. (1920) 74—80. [401]

L. T., *L'ancienne prose de l'Assomption*. Trib. d. S. Gerv. 1922, 199—202. Text mit Noten. Wurde vom 10.—18. Jh. in ganz Frankreich gesungen. [402]

R. de Sainte-Beuve, *Un ancien répons de l'office des Morts*. Rev. Grég. 8 (1923) 12—15, 81—88. *Congregati sunt Deus*. Findet sich in wenigen Mss.; gebräuchlich nur in Paris, Chartres, Anjou, Normandie und einigen Kirchen Englands. [403]

P. Weyland, *Rhythmische Randglossen zu „Dies irae“ Strophe 10*. Rev. de S. Chrod. (1920) 6—8. [404]

B. Capelle, *L'Antienne „In paradisum“*. Quest. lit. et par. 8 (1923) 161—176. Untersucht im Anschluß an eine Hypothese von van Sull S. J. — *paradisus* = *coemeterium* — den Ursprung der Antiphon. Sie stammt aus der Ambrosian. Lit. (wahrsch. schon 5. Jh.), wo sie in Mss. des 11. Jh. lautet: *In par. . . et cum gloria* (andere: *cum gaudio*) *suscipiant te sancti martyres Dei*. Kam wohl schon im 5. Jh. in der Fassung *cum gaudio* über die Alpen und erhielt in Gallien vor der Mitte des 8. Jh. den Zusatz (ohne verbindendes et): *perducant te in civitatem sanctam Hierusalem*. In karolingischer Zeit die heutige Fassung. Sinn: *paradisus* = *coelum* (sinus Abrahæ). [405]

P. S., *Un „Christus vincit“ du XVI^e siècle*. Rev. du Ch. Grég. 1922, 84—85. [406]

II. Choraltheorie.

1. Die Melodie.

Joh. Wolf, *Peter Wagners Gregorianische Formenlehre*. Ztschr. f. M.-W. 5 (1923) 3, 176—180. „Keine Kritik“, nur „Bild der bedeutenden u. vielseitigen Arbeit, die geleistet wurde“. Vgl. Jb. 2 Nr. 271. [407]

Boyer d'Agen, *Introduction aux mélodies grégoriennes „L'Abeille d'or“* 1922. [408]

Vlad. Zederbaum, *La musique grégorienne*. — Extraits de presse sur Saint-Saëns. Rev. mus. 1922 (Janv.). [409]

A. Z. Idelsohn, *Gesänge der babylonischen Juden*. Jerus.-Brl.-Wien 1922. Enthält z. T. uraltes Gesangsgut. „Eine ganze Reihe Melodien fordern zum Vergleich mit gregorianischen Weisen heraus. Der alte *accentus* leuchtet aufs deutlichste durch alle Kräuselungen der Stimme hindurch. Tonartenverwandtschaft ist zu erkennen: Dorisch, Phrygisch und Lydisch ist auch im alten jüdischen Gesange zu Hause . . . Pentatonische Bestandteile lassen sich feststellen“ (J. Wolf im Arch. f. M.-W. 1923, 178). S. a. Kritik von P. Wagner in Ztschr. f. M.-W. 5 (1922) 3, 182—185. Vgl. Jb. 2 Nr. 275. [410]

R. Paris, *Rapport sur la „Notation en clé de sol“, lu au Congrès de Paris, de Décembre 1922.* La Mus. d'Egl. (1923) 12—15. [411]

H. Riemann, *Folkloristische Tonalitätsstudien.* Lpz. Die Grundlagen der uns heute fremdartig erscheinenden stufenarmen Melodik der pentatonischen Musik; von hier aus die Brücke zum Verständnis der mittelalterlichen Tonarten. [412]

Herm. Abert, *Der gegenwärtige Stand der Forschung über die antike Musik.* Jb. d. Musikbibl. Peters für 1923, 28. Jahrg. 2. T. Leipzig 1922. Weist den Einfluß der vorderasiatischen Kultur auf die altgriech. Musik nach. Bestreitet Riemanns Annahme einer Übertragung der Pentatonik vom Phrygischen auf das Dorische und stellt eine Vergleichsmöglichkeit mit Elementen ostasiatischer oder keltischer Musik als unsicher hin. [413]

A. Gastoué, *Le système musical de la Grèce et de Rome antique.* Trib. de S. Gerv. 1921 (Nov.). [414]

Herm. Beckh, *Das geistige Wesen der Tonarten. Versuch einer neuen Betrachtung unseres Problems im Licht der Geisteswissenschaft.* Breslau 1923. [415]

E. Kessler, *Die nichtdiatonischen Stufen im mittelalterlichen K.-Ges.* Diss. Freib. i. d. Schw. 1921. Untersucht das Antiphonar, während bisher nur das Graduale berücksichtigt wurde. [416]

Boyer d'Agen, *Les mélodies grégoriennes d'après Palestrina et les Bénédictins de France.* Nouvelle Rev. 1922 (1 mars). [417]

V. d'Indy, *Chant grégorien et art moderne.* Rev. des Jeunes 1922 (25 mai). [418]

2. Der Rhythmus.

J. Kreps O. S. B., *Une lettre de Camille Saint-Saëns.* Quest. lit. et par. (1922) 67—72. Über den Rhythmus. [419]

R. Paris, *Saint Saëns et l'accent latin: L'„Ave Maria“ dit „d'Arcadelt“.* Trib. de S. Gerv. 23 (1921) 239—244. [420]

J. de Valois, *Le rythme des mélodies grégoriennes.* Trib. de S. Gerv. 23 (1921) Nov. [421]

J. Secher et L. David, *Les bases d'une théorie du rythme grég.* Rev. de Ch. Grég. (1922) 37—42; 72—76; 172—177. [422]

H. Potiron, *L'accent musical moderne et l'accent tonique dans le chant grégorien.* Rev. Grég. 1922, 121—130. Bekennt sich zur Schule von Solesmes, die er früher mißverstanden und bekämpft hatte. Ein wesentlicher Unterschied zwischen der modernen Musik und dem Greg. Choral existiert nicht, sobald man sich klar ist, daß der Akz. in der mod. M. Verschärfung, der Wortakzent im Ch. wesentlich Erhöhung des Tones bezeichnet. [423]

J. Gajard O. S. B., *L'ictus et le rythme.* Rev. Grég. 8 (1923) 49—62; 89—100. Forts. von Jb. 2 Nr. 295. [424]

A. Mocquereau O. S. B., *L'accentuation tonique des mots hébreux et le chant grégorien.* Rev. Grég. 8 (1923) 41—48. Die richtige Akzentuierung der hebr. Wörter hat auf die Komposition der greg. Melodien keinen Einfluß gehabt. Bei Lesung und Gesang wurden die hebr. Wörter behandelt wie lateinische. [425]

A. Michalitschke, *Theorie des „modus“.* Eine Darstellung der Entwicklung des musikalischen „modus“ und der entsprechenden mensuralen Schreibung. [426]

3. Neumenkunde.

O. Fleischer, *Die germanischen Neumen als Schlüssel zum altchristlichen und gregorianischen Gesang.* Frankf. a. M. 1923. Das Buch liest sich wie ein Roman von Jules Verne. Verf. trägt sein Gelehrtenwissen eimerweise in ein Faß ohne Boden, indem er an der Methode seiner *Neumenstudien*, vom Unbekannten zum Bekannten fortzuschreiten, festhält. Die Ungeheuerlichkeit der Annahme, es seien die Greg. Melodien, die in Tausenden von Kathedralen und Klöstern gesungen wurden, bei der Annahme des Liniensystems falsch, aber überall gleich eingetragen worden,

schreckt ihn nicht. Eine ausführliche, vernichtende Kritik von P. Wagner in Z. f. Mus.-wiss. 5 (1923) 560—568. [427]

J. Wolf, *Musikalische Schrifttafeln für den Unterricht in der Notationskunde*. Heft 3 u. 4 (je 9 Tafeln). Lpz. 1922. [428]

P. Ferretti O. S. B., *Le „coup d'épée dans l'eau“*. Rev. Grég. (1922) 81—88; 130—139. Verf. hält gegen eine Bemerkung der Trib. de S. Gerv. (1921) 112 die Behauptung aufrecht, daß es Neumenzeichen gebe, die rhythmische Bedeutung haben und daß die von ihm angeführten zu diesen gehören (vgl. Jb. 1 Nr. 677). [429]

K. Isoz, *Lateinische Musikpaläographie und die Musik-Tonzeichen des Kodex-Pray, mit 2 Faks*. Budapest 1922. Meßbuch aus dem 13. Jh., das älteste der ungarischen Sprachdenkmäler, bisher nur vom literar. u. liturg. Standpunkt aus gewürdigt. Die Neumierung stammt von ungarischen Benediktinern, die ihre musikal. Kenntnisse aus Deutschland empfangen hatten. [430]

Renseignements bibliographiques sur l'Ecole de Solesmes. Rev. Grég. 7 (1922) 105—11. Zusammenstellung der wichtigsten Publikationen, in denen die Eigenheiten der Solesmenser Schule dargelegt und verteidigt werden. [431]

III. Polyphonie, Klassiker, Kirchenlied, Drama, Orgel.

Fr. Ludwig, *Musik des Mittelalters in der Badischen Kunsthalle, Karlsruhe* 24.—26. September 1922. Zschr. f. M.-w. 5 (1923) 434—460. Bericht und Würdigung der Tagung. Bringt als Anhang A. Leonins und Perotins Organum Alleluja Pascha mit seinen Motetten. [432]

A. Schering, *Studien zur Musikgeschichte der Frührenaissance*. Lpz. Wo Riemann kunstvoll von Instrumenten begleitete Gesangsmusik sah, sieht Sch. rein instrumentale Gebilde. [433]

Br. Stürmer, *Polyphonie und Kontrapunkt*. Signale für die mus. Welt 1922, Heft 34. Entwicklungsgeschichte der P. von ihren ersten Anfängen bis in unsere Zeit. [434]

Fr. Ludwig, *Die Quellen der Motetten ältesten Stils*. Arch. f. M.-w. 1923. Gibt nach Aufzeigung der Entwicklung der Motette vom 12.—13. Jh. an eine Fortsetzung des im 1. Halbb. des 1. Bd. 1910 veröffentl. Quellenwerkes *Repertorium Organorum recentioris et Motetorum vetustissimi stili*. [435]

R. Ficker u. A. Orel, *Trienter Codices, vierte Auswahl*. (Denkm. d. Tonk. in Ost. 27. Jhg. 1. Teil, B. 53.) Bespr. von Th. Kroyer, Z. f. Mus.-wiss. 5 (1923) 102—114; Erwiderung von R. Ficker 114—120, A. Orel 120—122; Schlußwort von Kr. ebda 387—390. [436]

A. Geiger, *Die spanischen Codices 133/199 der Münchener Staatsbibliothek. Eine vorläufige Studie*. Meist kirchl. Kompositionen aus dem 17. u. 18. Jh. in dreiteiliger Form (Chor, Solo, Chor, vgl. das Responsorium!), die nach der Wandlung oder bei außerlit. Gelegenheiten (Volksmetten, Novenen) gesungen wurden. [437]

Ch. van den Borren, *Origines et développement de l'art polyphonique vocal du XVI^{me} siècle*. Brüssel 1920. [438]

Ch. van den Borren, *Compositions inédites de Guillaume Dufay et de Guillaume Binchois*. (S.-Abz. aus Annales de l'Acad. Roy. d'archéol. de Belgique). Antwerpen 1922. [439]

A. Schering, *Perlen alter Gesangsmusik geistlich und weltlich für den praktischen Gebrauch bearbeitet*. 1. Bach, Wilh. Friedmann: „Heilig, heilig ist“ für 4 stg. gem. Chor, 2 Tromp., Pauken, Streichorchester und Orgel oder Klavier. 2. Schön, Joh. Herm.: „Mach' dich auf, werde Licht“, geistl. Konzert für 2 Solostimmen, Chor, Instrumente. Lpz. [440]

Vereeniging voor Nederlandsche Muziekgeschiedenis. Werken van Josquin des Prés, uitgegeven door Dr. A. A. Smijers. Derde Aflevering: Wereldlijke Werken, Bundel I. Vierde Aflevering: Motetten Bundel II. Amsterdam. Der 2. Bd. bringt Motetten aus Petrucci's Moteti de passione 1603. [441]

Jubilare Deo. Geistliche Frauenchöre aus der klassischen Zeit der Vokalpolyphonie. Bearbeitet u. hrsg. v. Gust. Schauer te. M.-Gladbach. [442]

K. Weinmann, *Johannes Tinctoris und sein unbekannter Traktat „De inventione et usu musicae“ (um 1489 verfaßt).* Regensb. Neues Licht auf die Lebensgeschichte T. und die mus. Renaissance des 15. Jh. [443]

F. Raugel, *Un ancien positif du XV^e siècle.* Le Monde musical (Lyon) 1922. [444]

Fr. Caza, *Trattato volgare di Canto Figurato.* Mailand 1492. Im Faksimile mit Übersetzung hg. von J. Wolf. Mit einem Verzeichnis der nachweisbaren musiktheoretischen Inkunabeln. (Veröff. der Musikbibl. P. Hirsch, hg. von J. Wolf) Berl. 1922. Eine kurzgefaßte Arbeit des Gaforo-Schülers Fr. Caza. Teilt alles Wissenswerte über Notenformen und Notennamen der gemessenen Musik jener Zeit (1500) mit. Sehr wertvoll ist das von W. beigegebene „Verzeichnis“. [445]

J. Reiss, *Georgius Libanus Lignicensis als Musiker.* Ztschr. f. M.-W. 5 (1922) 1, 17—29. Besprechung der musiktheoretischen Werke des Krakauer Universitätsprofessors (von 1501 bis nach 1540). „Als Musiktheoretiker ist er den übrigen polnischen Theoretikern wie Sebastian de Felsztyn, Monetarius Stephan . . . anzureihen.“ Behandelt nur die Anfangsgründe. Folgt dem Boëtius. Zeigt als Komponist hohes musiktechnisches Können. [446]

G. van Doorslaer, *Jean Lestainnier, organiste compositeur (1521?—1551).* Mecheln 1921. [447]

G. van Doorslaer, *La vie et les oeuvres de Philippe de Monte (1521—1603).* Brüssel 1921. [448]

G. van Doorslaer, *Jacobus Poetrinus compositeur málinois (vers 1553—vers 1591).* S.-Abz. aus Bull. du Cercle archéol. littéraire et artist. de Malines. Bd. 27. [449]

P. Bergmans, *La biographie du compositeur Corneille Verdonck (1563—1625).* Brüssel 1919. [450]

G. van Doorslaer, *René del Mel, compositeur du XVI^e siècle.* S.-Abz. aus Annales de l'Acad. R. d'Arch. de Belg. Antwerpen 1921. [451]

O. Fleißner, *Die Madrigale Vinc. Galileis und sein Dialogo della musica antica e moderna.* Diss. Mnch. [452]

F. Pedrelli-H. Angles, *Els madrigals i la missa de difunts d'En Brudieu* (Biblioteca de Catalunga. Publicacions del departament de musica I). Barcel. [453]

Cl. Monteverde, *Messa (1641), mise en partition par A. Tirabassi, préface de Ch. van den Borren.* Brüssel. [454]

A. Nasoni, *Jacopo Tomadini.* Mus. sacr. (1921) 41—43. [455]

Kn. Jeppesen, *Der Palestrinastil mit besonderer Berücksichtigung der Dissonanzbehandlung.* Diss. Wien 1922. Erscheint im Druck. [456]

A. Cametti, *G. P. da Palestrina e il suo commercio di pellicerie.* (Reg. società rom. di Storia patria). Rom 1922. [457]

R. Casimiri, *Giovanni Pierluigi da Palestrina. Nuovi documenti biografici.* Fasc. II. Roma 1922. Psalterium. [458]

R. Casimiri, *Il „Codice 59“ dell' Archivio Musicale Lateranense autografo di G. P. da Palestrina. — Con appendici di composizioni inedite e dieci tavole fotografiche.* Rom 1919. Analyse eines Ms., das man verloren glaubte. Bespr. siehe Mus. s. Milano (1919) 53 ff., 66 ff.; desgl. von G. J. Rostagno, Cecilia-Turin (1920) 95—97. [459]

Ch. van den Borren, *Orlande de Lassus et la musique instrumentale.* La Rev. mus. 1922. 111—126. [460]

L. Vallas, *Orchestre ancien. — Musique d'église (les motets de Lalande). — Musique française primitive.* Nouv. Rev. musicale (Lyon) 1922. [461]

R. Casimiri, *Studi d'archivio a proposito d'uno scritto di Vito Raeli.* Cecilia-Turin (1920) 101—106. [462]

Drei Requiem für Soli, Chor, Orchester aus dem 17. Jahrh. Christoph Strans, Franz Heinrich Biber, Joh. Kaspar Kerll. Mit einem Vorwort von Guido Adler (Denkm. d. Tonk. in Österreich, XXX T. 1. Wien 1923). [463]

J. A. Hasse, *Miserere* (B. 51 c moll 1728) für 4stg. Frauenchor, Sopran und Altsoli, Streichinstrumente und Orgel (Perlen alter Gesangsmusik, bearb. u. hg. von Schering), Lpz. 1922. [464]

P. Brunold, *Un motet manuscrit de 1725 provenant des anciens organistes de Saint Gervais* (paroisse des Couperin). Rev. de Musicol. 1922. [465]

A. Cametti, *Arcangelo Corelli à Saint Louis des Français à Rome*. Rev. mus. 3 (1921) 25—28. [466]

A. Singer, *Leben und Werke des Augsburger Domkapellmeisters Bernhard Klingenstein*. Diss. Mnch. 1921. [467]

M. Hasse, *Der Dichtermusiker Peter Cornelius*. Bd. 1. Lpz. 1922. Bringt ganz neues Material, bes. auch über C. als einen der besten Kirchenmusiker seiner Zeit. [468]

Fr. Gräßlinger, *Anton Bruckner. Sein Leben und seine Werke*. (Dtsch. Mus.-Bücherei B. 20) Regensb. 1921. Mitteilungen über kirchl. Jugendarbeiten B.s, einen 114. Ps., ein Requiem von 1847/48, eine Missa sol. in B-Moll von 1854. [469]

H. Tesmer, *Anton Bruckner*. 33. Bd. der deutschen Mus.-büch., Regensb. 1922. Lebenswarme Schilderung der Persönlichkeit. 2. Teil („Die Werke“) trockner gehalten. [470]

H. Mersmann, *Grundlagen einer musikal. Volksliedforschung. III. Vergleichende Melodienbetrachtung*. Arch. f. Mus.-wiss. 5 (1923) 2. H. Untersucht an zahlreichen Beispielen die Gesetze der Bearbeitung, Kontamination u. Variantenbildung von Volks- und volkstümlichem Kunstlied. [471]

H. Müller, *Beobachtungen zum geistl. Liede*. Z. f. Mus.-wiss. 5 (1923) 353—367. 1. Verknüpfung gleichartiger Sätze; 2. Ausfüllung großer Intervallschritte; 3. das Lied „Es ist ein Ros entsprungen“. [472]

O. Ursprung, *Vier Studien zur Geschichte des deutschen Liedes. II. Die Mondseer Liederhdschr. und Hermann der Mönch von Salzburg*. Arch. f. Mus.-wiss. 5 (1923) 1. H. Hs. (um 1470) enthält u. a. Liedersammlung des „Mönches von Salzburg“ (v. 1365—1390), „des markantesten Vertreters des in ‚Hovescheit‘ einher-schreitenden Liedes“. Die Lieder zeigen höher entwickeltes Stadium im Zusammenwirken von Gesang u. instrumentaler Begleitung (Beteiligung am Liedaufbau). [473]

Fr. Jöde, *Altdeutsches Liederbuch zu zwei Stimmen*. 2 Hefte. Wolfenbüttel. Enthält geistl. u. weltl. Weisen aus der Blütezeit des alten Liedes.. [474]

J. Reiß, *Zwei mehrst. Lieder aus dem 15. Jh.* Z. f. Mus.-wiss. 15 (1923) 9/10. Die ältesten bisher bekannten Denkmäler mehrst. Musik in Polen: 2 dreist. Lieder zu Ehren des hl. Stanislaus (mit Text) und des hl. Joh. Kapistran (ohne Text). Übertragung mit Ausmerzung der vielen Fehler des Ms. [475]

J. Roulier, *La Gruyère. Coutumes et chants religieux*. Trib. de S. Gerv. (1921) 45—50. [476]

D. B. Maréchaux, *Les trois mystères liturgiques*. La Vie et les Arts lit. 1922 (Avril). [477]

J. W. Philipps, *Carols. Their origin, music and connection with mystery plays*. London 1921. [478]

W. H. Grattan Flood, *The „Adeste fideles“*. Something of its origin and its appealing melody. The cath. Choirmaster 1916, 3—5; 8—11. [479]

K. J. Schroer, *Christgeburtsspiel aus Oberufer b. Preßburg* (Dtsche Volksspiele des Mittelalters Nr. 3). Lpz. [480]

J. Blau, *Ein süddeutsches Weihnachtsspiel. Nach den Volksüberlieferungen mitgeteilt und für Aufführung in Schulen und Vereinen eingerichtet*. Mit 19 alten Weihnachtsliedern. („Schaffende Arbeit“ Bd. 3.) Lpz. [481]

M. Wenzel, *Erzgebirgische Christ- und Mettenspiele. Ein Versuch zur Rettung alter Volksgüter*. Chemnitz. [482]

J. E. Eberlin, *Oratorium: Der blutschwitzende Jesus*. Nebst Anhang: Stücke aus anderen Oratorien. Bearb. von Rob. Haas (Denkm. d. Tonk. in Österr. XXVIII, 1. T. B. 55. Wien 1921). E. (1702—1762), Hof- und Domkapellmeister in

Salzburg, gibt in diesem Orat. „ein genaues musikalisches Gegenstück zum Bauernbarock“ (Rez. in Zschr. f. M.-w. 5 [1923] 345). [483]

K. W. Fischer, *Das Passionsspiel in der Stadt Hohenelbe* (Sammlg. gemeinnütziger Vorträge. Hg. v. dtsh. Ver. z. Verbr. gemeinnütziger Kenntnisse in Prag Nr. 495—497). Prag. [484]

J. Kehrer, *Seb. Bach als Orgelkomponist und seine Bedeutung für den kath. Organisten*. Regensb. 1922. [485]

A. Gastoué, *L'orgue en France de l'antiquité au début de la période classique, avec nombreux exemples et illustrations*. Paris. [486]

G. Servièrès, *Histoire de l'orgue du Panthéon; L'orgue de Saint Nicolas du Chardonnet à Paris*. Trib. de S. Gerv. 1922. [487]

G. Servièrès, *Documents inédits sur les organistes français des XVII^e et XVIII^e siècles*. Trib. de S. Gerv. (1922) 203—216; 273—278; (1923) 19—26. [488]

J. Gass, *Organistes et orgues à Strasbourg au XVI^e siècle. L'orgue et la musique sacrée au collège de Molkheim sous Léopold d'Autriche (1608—1625)*. Caecilia (Straßburg) 1922 (févr.). [489]

72 *Versettl samt Toceaten*, besonders zum Kirchendienst bei Choralämtern und Vespern von Gottlieb Muffat 1720. (Denkm. d. Tonk. in Österr. Bd. 58, Wien). Versettl = Zwischenspiele im Übergangsstil zum Rokoko. „Kurz und gut.“ Toceaten anmutig und leichtflüssig. [490]

G. Ramin, *Orgelwerke berühmter Meister*. Kistner Ed. Nr. 7 Lpz. Zusammenstellung von Werken Frescobaldis, Buxtehudes, Lübecks, S. Bachs, Brahms' u. Rheinbergers. Vgl. die abfällige Kritik in Arch. f. M.-w. 1923, 180. [491]

E. Emieu, *Nos grands organistes*. Ch. M. Widor. Rev. prat. de Lit. et de Mus. s. (1922) 415—419; (1923) 45—48; 215—221. Alex. Guilmant ebda (1923) 277—282. F. de la Tombelle ebda (1923) 364—367. [492]

J. Tiersot, *Le génie et la pensée de César Franck*. Rev. de France 1922 (15. déc.). [493]

P. Bernasconi, *L'organo italiano*. Mus. s. Mil. (1921) 56—58; (1922) 3—7. [494]

J. H. Schütz, *Glocken, Glöckchen, Glockentürme, Glockenweihe. Eine hist.-lit. Studie*. Paderb. [495]

A. de Santi S. J., *L'antica Congregazione di S. Cecilia fra i musici di Roma ed un Breve sconosciuto ed inedito di Sisto V. del 10 Maggio 1585*. Boll. Ceciliano (1918) 57—84. Civiltà catt. (1918) 482—494. *L'antica Congregazione di S. Cecilia fra i musici di Roma nel secolo XVII*. Civiltà catt. (1921) 28—42; 217—229. [496]

S. Anda, *Le B^x Goderau le Jongleur, patron des musiciens liégeois*. Trib. de S. Gerv. (1922) 242—251. [497]

Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert.

Von Anton Baumstark.

I. Hss.-Kunde; Allgemeines.

C. R. Borland, *A Descriptive Catalogue of the Western Mediaeval Manuscripts in Edinburgh University Library*. Edinburg 1916. Unter den in Appendix I (S. 320—323) mitverzeichneten griechischen Hss. befinden sich an Liturgischem ein Evangelistar des 12. Jh., ein Psalter vom J. 1591 und ein Typikon des Neophytos ὁ ἐγκλειστος in der 1214 gefertigten Abschrift eines Priesters Basileios von Paphos. [498]

A. Baumstark, *Neue handschriftliche Denkmäler melkitischer Liturgie*. Or. Chr. N. S. 10/11 (1920/21) 157—168. Eingehende Würdigung der im Literaturbericht des Jb. 2 Nr. 331 berührten Hss. und Hss.-Bruchstücke. [499]

M. Chaîne, *Catalogue des manuscrits éthiopiens des bibliothèques et musées de Paris, des départements et de collections privées*. Rev. de l'Or. Chr. 19 (1914) 3—16,

246—265. Unter den kurz beschriebenen Hss. befinden sich auch liturgische wie Psalter und Hymnensammlungen. [500]

C. Karalevskij, *Ce qu'il faut entendre par rite rite byzantin*. Studion, Bolletino delle chiese di rito bizantino 1 (1923) 7—9. Gegen die Bezeichnung „griechischer Ritus“, der in der Ausdrucksweise des Orients ein: *ἡ ἰδίξις τῆς ἐν Κωνσταντινοπόλει Ἐκκλησίας* oder *τῆς ἀγίας τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας* entspreche. Sie gehe darauf zurück, daß man im Abendlande im 16. Jh. von einem orientalischen Priester sagte, er zelebriere *more Graecorum* oder *iuxta ritum Graecorum*, und verwechsle die Gesamtheit der liturgischen Gebete und Zeremonien mit der Sprache, in der zelebriert werde. Setze man, um die Verschiedenheit der liturgischen Sprache zu bezeichnen, Epitheta hinzu, z. B. rein griech., griech.-bulgarischer, griech.-rumänischer, griech.-ruthenischer R., so erscheine es, als handle es sich um verschiedene Riten, während bloß die Sprache verschieden sei. Die einzig richtige Bezeichnung sei: byzantinischer R., denn obwohl der R. von Jerusalem und Antiocheia ausgegangen sei, habe er in Byzanz seine definitive Form erhalten. Wolle man die liturgische Sprache spezifizieren, so könne man etwa sagen: byz. R., byz.-slavischer R., byz.-arab. R. (wofür auch byz.-melkitischer R. angängig sei, da eigentlich nur die Melkiten sich der arabischen Sprache bedienten), byz.-rumän. R. usw. H. H. [501]

C. Karalevskij, *La dénomination des rites orientaux non byzantins*. Studion, Bolletino delle chiese di rito bizantino 1 (1923) 46—48. Geht davon aus, daß Benedikt XIV. in dem Schreiben *Allatae sunt* vier orientalische Riten aufzähle, den griechischen, armenischen, syrischen, koptischen. Diese Aufzählung sei nicht richtig. Den *ritus syriacus* möge man westsyrisch nennen, falls man die umständliche Bezeichnung: antiochenisch-hierosolymitanischer R. vermeiden wolle; ihn hätten die Jakobiten, kathol. Syrer und Maroniten. Es sei unrichtig, von einem eigenen maronitischen R. zu reden; die Maroniten hätten bloß den westsyrischen R. zur Zeit der Kreuzfahrer und besonders seit dem 16. Jh. durch viele Änderungen entstellt. Für den ostsyrr. R. möge man die Bezeichnung chaldäischer R. beibehalten, nur dürfe man ihn nicht nestor. R. nennen, da Nestorios dem R. von Konstantinopel gefolgt sei. Der armenische R. habe sich aus dem westsyrr. u. byz. Typus ziemlich selbständig entwickelt. Der kopt. R. würde richtiger alexandrin. R. genannt werden. Es gebe also nicht vier, sondern fünf orientalische Riten: byzantinisch, westsyrisch, chaldäisch, armenisch und alexandrinisch. H. H. [502]

I. F. Hapgood, *Service-Book of the holy orthodox catholic apostolic Church, compiled, translated and arranged from the old Church-Slavonic books of the Russian Church and collated with the service books of the Greek Church*. New York 1922. Enthält auch das Proprium der Hauptfeste, Teile des Morgenoffiziums, Vesper und Komplet. H. H. [503]

II. Eucharistische Liturgie.

A. Riley, *A guide to the divine liturgy in the East*. London 1922. Erklärung der Liturgie des hl. Chrysostomos. H. H. [504]

L. Pullan, *A guide to the holy liturgy of St. John Chrysostom*. Ld. 1921. [505]

Ad. Rücker, *Über zwei syrische Anaphorensammlungen*. Or. Chr. N. S. 10/11 (1920[21]) 154—157. Inhaltsangabe einer auf den Patriarchen Stephan Duweih (1670—1704) zurückgehenden maronitischen im Kloster der Missionaires Libanais Maronites zu Krem und einer jakobitischen des 16./17. Jh. im Markuskloster in Jerusalem. [506]

Ad. Rücker, *Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Ja'qôb(h) von Edessa. Mit dem griechischen Paralleltext herausgegeben* (Liturgiegesch. Forschungen H. 4). Mstr. i. W. 1923. Der bisher nur nach Drucken zum praktischen Gebrauche der Maroniten und unierten Syrer „des reinen Ritus“ und nach Übersetzungen beurteilbar gewesene syrische Text der auf Jerusalem zurückgehenden Anaphora „des Herrenbruders Jakobos“ wird hier erstmals und in methodisch vorbildlicher Weise zum Gegenstande einer kritischen Ausgabe gemacht. Beigezogen sind

im Apparat sieben Hss. des British Museum aus dem 8. bis 11. Jh. und vier römische des 13. bis 16. Jh., jene älteren Drucke und Übersetzungen, die Kurzform der sog. „kleinen Jakobusanaphora“, die aus unserem Formulare übernommenen Gebete der mosaikartigen „Väteranaphora“ des Theodoros bar Wahbun, die Liturgiekommentare des Ja'qôb(h) von Edessa, Môse bar Kêp(h)â und Dionysios bar Šalib(h)î und der auf dem syrischen beruhende äthiopische Text der Jakobosliturgie. Dieses, wenn auch bei der großen Zahl der überhaupt vorliegenden Hss. von erschöpfender Vollständigkeit naturgemäß noch weit entfernte, doch immerhin recht breite Material läßt deutlich drei Textgestalten unterscheiden. Dem durch die römischen Hss. und die Drucke vertretenen späteren Textus receptus treten zwei ältere gegenüber, die hslisch als „griechische“ bzw. als „neue Rezension des Ja'qôb(h) von Edessa“ bezeichnete und eine auch noch über diese hinaufführende, die durch die ältesten Hss. des British Museum und die äthiopische Übersetzung kenntlich wird. Dem syrischen Text der Ausgabe ist die Rezension wohl in der Tat des großen Edesseners von der Wende des 7. zum 8. Jh. nach der Hs. Br. Mus. Add. 14. 493 des 10. Jh. zugrunde gelegt. Der parallel gedruckte Text, statt dessen nur vereinzelt, so besonders für gewisse Partien des großen Interzessionsgebetes, eine deutsche Übersetzung getreten ist, soll den Versuch einer Rekonstruktion der von Ja'qôb(h) benützten griechischen Vorlage darstellen. In den höchst dankenswerten Anmerkungen zu demselben wird auch auf die verschiedenen hslischen griechischen Textzeugen, die armenische und die georgische Version Bezug genommen. Von drei Anhängen bietet der erste eine eigentümliche Erweiterung der Anamnese, die zwei Hss. der ältesten Textgestalt mit der äthiopischen Übersetzung gemeinsam ist und mit einigen Änderungen und Erweiterungen auch im Rahmen der — ursprünglich griechischen — Anaphora des Johannes von Bosra wiederkehrt, der zweite ein nur einer einzigen römischen Hs. eigenes Schlußgebet, der dritte den Volltext der hslisch nur mit den Anfangsworten bezeichneten Stücke nach den Drucken des „reinen Ritus“. Eine ebenso gedrängte als inhaltsreiche Einleitung handelt über den griechischen Text der Jakobosanaphora, die Überlieferungszeugen des syrischen und dessen drei Rezensionen, sowie über das Verhältnis des griechischen zum syrischen. An Indices ist nicht nur ein Verzeichnis der — auch am Fuße des griechisch-deutschen Textes sorgfältig gebuchten — biblischen Zitate und Reminiscenzen geboten, sondern es folgt je ein syrisches und ein griechisches Wortregister, die beide nach dem Vorbilde des von Lietzmann seiner Gregorianum-Ausgabe beigegebenen die verschiedenen mehr oder weniger formelhaften Verbindungen verzeichnen, in denen das einzelne Wort vorkommt. Nicht zuletzt für dieses ganz ausgezeichnete Hilfsmittel weiterer Forschung wird man kaum dankbar genug sein können. [507]

M. Rajji, *Une anaphore syriaque de Sévère d'Antiochie pour la messe des présanctifiés*. Rev. de l'Or. Chr. 21 (1918/19) 25—39. Von den drei, Severus von Antiocheia, Johannes Chrysostomos und Basileios beigelegten, syrisch-jakobitischen Formularen der Präsanctifikatenliturgie kommt hier das weitaus verbreitetste erste, mindestens tatsächlich eine Übersetzung aus dem Griechischen, nach der Pariser Hs. Syr. 70 der Bibliothèque Nationale (vom J. 1059) zur Ausgabe und Übersetzung. Die Einleitung beschäftigt sich mit der hslischen Überlieferung, der Bezeugung des Textes durch Bar 'Eb(h)râjâ und den Gründen des verhältnismäßig seltenen Auftretens jener drei Stücke. [508]

Jos. Hobeika, *Sacra liturgia. Explication de la liturgie syriaque par saint Jean Maron (627—707) traduite du syriaque en arabe, précédée d'une étude sur les ouvrages de St. Jean Maron*. Boscenta (Liban 1922). Das angebliche Werk des legendarischen *ἡρώς ἐπώνυμος* der Maroniten ist tatsächlich die Meßerklärung des Jakobiten Dionysios bar Šalib(h)î, was natürlich der arabische Übersetzer als Maronite nicht anerkennt. [509]

R. H. Connolly O. S. B., *On the meaning of „Epiclesis“*. The Downside Review 1923, 28—43. Im Gegensatz zu der durchaus sekundären Auffassung von *ἐπίκλησις*

als einer Herabrufung des Hl. Geistes auf (= ἐπί) die eucharistischen Elemente wird mit strenger philologischer Akribie an der Hand der Schriftsteller des 2. und 3. Jh. der ursprünglichen Bedeutung des Wortes bzw. des zugehörigen Verbums ἐπικαλεῖν nachgegangen, was zweifellos für eine vertiefte Betrachtung auch des „Epiklesis“-Problems im späteren technischen Wortsinne nicht ohne erheblichen Wert sein dürfte. [510]

III. Sakramentenspendung und verwandte Riten.

F. Talvacchia, *Il rituale etiopico*. Bessarione 36 (1920) 206—209. 37 (1921) 163—168. 38 (1922) 283—296. Die Studie orientiert über ihren Gegenstand auf Grund der Texte der Pariser Hs. Abbadia 223 und einer solchen des abessinischen Klosters in Jerusalem, von welchen der erstere im Bessarione selbst 1913 veröffentlicht wurde. Von den im äthiopischen Rituale vereinigten Stücken, Taufliturgie, Einsegnung der Ehe, Euchelaion und Begräbnisritus, behandelt sie näher das erste einschließlich der als Ergänzung der Taufe gewerteten Firmung und der ersten Kommunionsspendung an die Neugetauften, die wie in der abessinischen Kirche sogar die Spendung des Viatikums, zu der sich Priester und ministri sacri vom Altare in das Haus des Kranken begeben, im Rahmen der Meßfeier erfolgt. [511]

J. Rouët de Journal, *Le rite de l'Extrême-Onction dans l'Eglise gréco-russe*. Rev. de l'Or. Chr. 31 (1918/19) 40—72. Behandelt im Anschluß an eine neuere russische Spezialarbeit über den Gegenstand mit geschichtlicher Orientierung alle Fragen der Disziplin und des Ritus bezüglich des Sakraments, das in der russischen Kirche mehr nach Art der abendländischen Lehre und Praxis ein solches der Kranken ist, theoretisch aber auch in ihr, wie ganz regelmäßig in der griechischen, jedem aus Devotionsgründen es begehrenden Gläubigen gespendet wird. [512]

IV. Kirchliches Festjahr; Perikopenwesen; Heiligenkalender.

F. C. Burkitt, *The Jacobite Service for H. Saturday*. The Journal of theolog. stud. 24 (1923) 424—427. Mit einigen erläuternden Bemerkungen gelangt nach der vom J. 1337 datierten Hs. Add. 17230 des British Museum der Ordo des am Kar Samstag zu vollziehenden jakobitischen Ritus „der Vergebung“ im syrischen Original und in Übersetzung zur Ausgabe und Übersetzung. [513]

M. Iugie, *La vie et les oeuvres de Jean de Thessalonique. Son témoignage sur les origines de la fête de l'Assomption et sur la primauté de saint Pierre*. Echos d'Orient 25 (1922) 293—307. Es handelt sich um den Verfasser der Buch I der Akten des hl. Demetrios bildenden Rede über die Wunder des Stadtpatrons von Thessalonike, der 597 die Avarenbelagerung miterlebt hatte und jene Rede nach dem Tode des Kaisers Phokas (602—610) hielt. Unter dem weiteren für ihn in Anspruch genommenen literarischen Nachlaß ist die in zahlreichen Hss. vorliegende, noch immer unedierte Homilie über das Entschlafen der Gottesmutter, deren Ausgabe schon Combefis ins Auge gefaßt hatte, heortologisch von nicht geringem Interesse, weil der Verfasser ausdrücklich bezeugt, das sonst zu seiner Zeit bereits ziemlich allgemein begangene Fest des 15. August als Erzbischof von Thessalonike hier erst eingeführt zu haben, nachdem seine Vorgänger aus Abneigung gegen die apokryphen Assumptionsberichte die Feier desselben abgelehnt hatten. [514]

F. Nau, *Sur la fête de la croix. Analyse d'une homélie de Moïse bar Cépha et du ms. grec 1586 de Paris*. Rev. de l'Or. Chr. 19 (1914) 225—246. Nach einer kurzen Einleitung über die Kreuzfeste der verschiedenen orientalischen Riten und ihr Datum wird von dem syrischen Traktat des Jakobiten auf dasjenige des 14. September eine Inhaltsangabe geboten, die von umfangreichen Textproben und deren Übersetzungen unterbrochen ist. Zum Vergleiche wird dann der Kreuzauffindungsbericht der genannten Pariser griechischen Hs. vom J. 1001 herangezogen. [515]

F. Nau, *L'homélie de Moïse bar Céphai sur les confesseurs du Vendredi*. Rev. de l'Or. Chr. 19 (1914) 192—195. Übersetzung des kurzen Traktats des Moses auf den am Freitag nach Ostern begangenen Gedächtnistag der ersten Opfer der großen persischen Christenverfolgung Sapors II. [516]

F. C. Burkitt, *The Early Syriac Lectionary System. From the Proceedings of the British Academy*. Vol. XI. London (1923). Perikopengeschichtliches Material von allerhöchster Bedeutung wird hier in mustergültig sauberer Weise der Forschung erschlossen. Es handelt sich in erster Linie um eine Art von syrischem „Comes“, eine Urkunde, die in der dem 6. Jh. entstammenden Hs. Add. 14528 des British Museum — leider lückenhaft — erhalten ist und genaueste Kunde von dem Perikopensystem vermittelt, das im römischen Mesopotamien vor der endgültigen Bildung eines monophysitischen Sonderkirchentums herrschte. Verglichen werden mit dieser Ordnung die Perikopennotierungen, welche das British Museum in alten Hss. vollständigen Bibeltextes aufweist. Auf Grund dieses Stoffes wird vermutungsweise eine Rekonstruktion der verlorenen Partien des Hauptdokuments versucht. Für dieses selbst wird eine unmittelbare Herkunft aus Edessa angenommen, wo kein Geringerer als Rabbula der Schöpfer der zugrundeliegenden Ordnung gewesen wäre. Eine nähere Untersuchung insbesondere der Zusammenhänge, die nach der nestorianischen wie nach den späteren jakobitischen Ordnungen bzw. nach derjenigen der Kirche von Jerusalem hin unverkennbar bestehen, ist nunmehr eine dringende Aufgabe weiterer Beschäftigung mit dem unschätzbaren Neugute. [517]

F. C. Burkitt, *The old Lectionary of Jerusalem*. The Journal of theol. stud. 24 (1923) 415—434. Ergänzung unserer Kenntnis des Perikopenwesens der frühchristlichen Kirche Jerusalems auf Grund christlich-palästinensischen Materials, nämlich des von Land schon 1875 im dritten Bande der Anecdota Syriaca aus Hssbruchstücken in Petersburg und London ans Licht gezogenen, des 1906 durch H. Duensing, *Christl.-paläst.-aram. Texte und Fragmente* gebotenen und eines *Studia Sinaitica* VI S. CXXXVIII f. durch Mrs. Lewis veröffentlichten Palimpsestblattes, unter Vergleich mit dem von Conybeare bekannt gemachten altarmenischen Lektionar und dem georgischen „Kanonarion“. [518]

S. Grébaut, *Le „propre“ du Synaxaire éthiopien*. Aethiops 1 (1922) 28 f. Das äthiopische Synaxarium wurde gegen Ende des 15. Jh. von Abba Sem'on, einem Mönche des Antoniusklosters, aus dem Arabischen übersetzt. Diese erste Rezension des Syn. findet sich in cod. Abbadia 66 und Trocadero 5, kam aber wenig in Gebrauch. Später erschien eine neue Übersetzung, die bei den Abessinern sehr geschätzt wurde. Indem immer neue Heilige dazukamen, bildete sich allmählich das Proprium der Abessinier. Dieses Syn. ist am besten erhalten in cod. Abbadia 1. H. H. [519]

S. Grébaut, *Quelques ménologes éthiopiens*. Aethiops 1 (1922) 40—43. Ausgabe von Fragmenten eines Menologiums aus cod. Abbadia 105 (geschrieben 1468—1478) für den 1.—15. Tag des Monats Yakâtî, beginnend mit dem Gedächtnis der 883 Väter und 150 Lehrer des Konzils von Konstantinopel. H. H. [520]

S. Grébaut, *Un fragment de ménologe éthiopien*. Rev. de l'Or. Chr. 19 (1914) 199—208; 20 (1915/17) 201—207. Ausgabe und Übersetzung vorerst des Textes der beiden ersten Monate des abessinischen Jahres nach der äthiopischen Hs. Nr. 4 der Privatbibliothek M. E. Delorme. [521]

V. Liturgische Poesie.

C. Emereau, *Hymnographi byzantini*. Echos d'Orient 25 (1922) 258—279; 26 (1923) 11—25. Vorläufig bis zum Namen Dorotheos reichender Anfang eines alphabetischen Verzeichnisses der griechischen Kirchendichter mit Nachweis der den einzelnen in den liturgischen Büchern des orthodoxen Ritus beigelegten Texte. Auch kurze biographische Angaben werden soweit als möglich gemacht. Die außerliturgischen Ausgaben und die Literatur werden peinlich gebucht. Auch auf strittige

Probleme wird in objektiver Darstellung des Standes der Forschung eingegangen, so z. B. bezüglich des Verfassers des Akathistos. Unter „Auxentios“ ist eine Neuausgabe der Troparien der Heiligen geboten. Die ganze Arbeit verspricht, wenn sie vollständig vorliegen wird, recht nützlich zu sein. [522]

K. Krypjakovyč, *Opus postumum de hymnographia Mariana in ecclesia Graeca*. Mitt. d. Švčenko-Ges. d. Wissenschaften in Lemberg 1921, 1—62. Von den sieben Kapiteln, in welche die Arbeit zerfällt, handeln die fünf ersten über die griechische Kirchendichtung im allgemeinen: ihre Anfänge, älteste Entwicklung und metrische Form, ihre Gattungen und deren Geschichte. Die beiden letzten sind dem Marienkulte der griechischen Kirche überhaupt und dem Ausdruck gewidmet, den gerade er in der liturgischen Poesie gefunden hat. [523]

P. Maas, *Das Weihnachtslied des Romanos*. Byz. Zeitschr. 24 (1923) 1—13. Erstmalige kritische Ausgabe des Hymnus mit einer knappen Vorbemerkung, sorgfältigem Nachweis der biblischen Reminiszenzen und einem Anhang, der neben den Fragen der Metrik die Unechtheit der Strophe 19 zum Gegenstand hat. [524]

A. Baumstark, *Paradigmengebete ostsyrischer Kirchendichtung*. Or. Chr. N. S. 10/11 (1920/21) 1—32. Lateinische Übersetzung der den Charakter von Paradigmengebeten nach Art der Libera-Bitten der abendländischen Commendatio animae usw. tragenden Stellen der „allgemeinen“, „Gebets-“ oder „*παρακλητικοί*“ Qātē des nestorianischen Ritus nach dem Druck des Breviarium Chaldaicum mit einer Einleitung, die auf breitester Grundlage die Verwendung des Paradigmengebetstypus in den verschiedensten Schichten morgenländischer und abendländischer Liturgie verfolgt. [525]

Ad. Rücker, *Zwei nestorianische Hymnen über die Magier*. Or. Chr. N. S. 10/11 (1920/21) 33—55. Ausgabe und deutsche Übersetzung nach der Berliner Gazzā-Hs. Ms. oriental. Fol. 620 (= Katalog Sachau Nr. 43). Von den beiden Liedern, die hier im I. bzw. II. Mardēb(h)ā des Nachtoffiziums von Weihnachten ihre Stelle haben, trägt das erste mit seinem fast dramatischen Dialog zwischen den Magiern und Herodes einen der Sōg(h)it(h)ā-Poesie verwandten volkstümlich frischen Charakter. Das zweite enthält eine betrachtende Partie, die so stark an die Dichtungen Ap(h)rems auf das Geburtsfest des Herrn erinnert, daß sie geradezu auf diesen zurückgehen könnte, und eine am meisten sich mit derjenigen des Theodoros bar Kōnī berührende Liste der Namen der — natürlich nach ostsyrischer Überlieferung — zwölf Magier. [526]

VI. Kirchenmusik.

S. Euringer, *Anmerkungen zu „Studien zur äthiopischen Kirchenmusik“ von Dr. E. Wellesz* (O. Chr. 1920 S. 74—106). Or. Chr. N. S. 10/11 (1920/21) 151—154. Es wird auf die Beziehungen des Jesuiten Athanasius Kircher zu den Abessinern von S. Stefano dei Mori in Rom hingewiesen, auf denen seine Kenntnis äthiopischer Kirchenmusik beruhe, an die Herkunft der Bezeichnungen Adam- und Bāros-Melodie von den Anfangsworten der Montags- und Donnerstags-Theotokia erinnert und eine Erklärung der äthiopischen Notenbuchstaben aus Wortfragmenten von Normalliedern nach Art der durch Guido von Arezzo zur Bezeichnung der Töne c bis a der Notenskala aus dem Vesperhymnus Johannes des Täufers ausgehobenen Silben ut, re, mi, fa, sol, la in Vorschlag gebracht. [527]

B. Vecchiarelli, *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ μας μουσικὴ ἐν Εὐρώπῃ. Καινὴ Διδαχὴ* 2 (1920) 61 f. [528]

Liturgiegeschichte der neueren Zeit.

Von Alex. Schnütgen.

I. Allgemeines.

J. Kramp S. J., *Die eucharistische Huldigung in Geschichte u. Gegenwart*. Stimmen der Zeit 53 (1922/23) 161—176. Die Kniebeuge in der römischen Liturgie wurzelt in der Kultur der beginnenden Neuzeit; sie wird erst durch Pius V. 1568 Gesetz. Überhaupt entsprechen die Huldigungsformen an die Eucharistie neuzeitlichem Hofzeremoniell. Im Widerspruch zur Reformation werden sie stark betont u. sehr volkstümlich. Im einzelnen sind aufzuführen der Besuch des Allerheiligsten in den Kirchen u. die vielen Volksandachten u. Volksfeiern (40 stündiges, Ewiges Gebet). Eigene Vereine, Kongregationen, Bruderschaften, Vereinigungen im Klerus zum Zweck der Anbetung u. Sühne. Weiter die von den Jesuiten geförderte, von den Jansenisten gehemmte, von der amtlichen Kirche zurückhaltend gebilligte Aussetzung. Nach der maßgeblichen Instruktion Klemens' XI. für die Stadt Rom 1731 darf an dem Altar, auf dem das Allerheiligste ausgesetzt ist, nur das Hochamt zur Aussetzung und Einsetzung gelesen werden, auch nicht die Konventsmesse oder eine Votivmesse. Nach römischem Ritus werden in der Fronleichnamsmesse zwei Hostien konsekriert, von denen die eine „nach der Kommunion in die Monstranz gestellt u. bis zum Beginn der Prozession verhüllt wird“. Bestimmungen des neuen Codex iuris canonici über Aufbewahrung und Kult der Eucharistie. Die Ritenkongregation hat „sich dahin entschieden . . ., eine Messe vor ausgesetztem Allerheiligsten, ‚nicht ohne Not oder nur aus wichtigem Grund oder mit besonderer Erlaubnis‘ feiern, die Kommunion aber am Aussetzungsalter ‚überhaupt nicht‘ austeilern zu lassen (A. A. S. XI 246)“. „Wenn nicht alles trägt, soll uns die Wende des zweiten Jahrtausends den Ausgleich schenken, den die starke Hervorkehrung des sakramentalen Charakters der Eucharistie . . . für das Frömmigkeitsleben u. den Gottesdienst nicht ganz hat finden lassen.“ [529]

P. Graff, *Geschichte der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands bis zum Eintritt der Aufklärung u. des Rationalismus*. Göttingen 1921. Vgl. Jb. 2 Nr. 270. Hier namentlich unter dem Gesichtspunkt anzuführen, daß das Fortleben katholischer Gedenktage, katholisch-liturgischer Feiern und Formen in der evangelischen Kirche in mannigfachster Weise erkennbar wird. Die Bemerkungen S. 119 über den Charakter des Karfreitags in der katholischen Kirche sind wenig präzise. Das Werk ist auch bei Studien zur Geschichte des lit. Lebens innerhalb der katholischen deutschen Kirche vor der Aufklärungszeit zu Rate zu ziehen. [530]

G. Goyau, *Histoire religieuse* (Paris 1922) = G. Hanotaux, *Histoire de la nation française* 6. Reflexe auf das lit. Leben im neuzeitlichen Frankreich im Rahmen seiner kirchlichen Allgemeingeschichte. [531]

A. Hudal, *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche*. Graz u. Leipzig 1922. Beiträge zur Erforsch. d. orthodoxen Kirchen 1. Die Bewegung für die slawische Kultsprache in Kroatien und Dalmatien erreichte im 15. Jh. ihren Höhepunkt. Rom nahm später die protestantische Bewegung bei den Balkanslawen zum Anlaß, sie zu fördern. Unter Urban VIII. druckte der Kroat Raphael Levaković lit. Bücher. 1879 Autokephalie der serbischen Kirche. Doch blieb in Fragen des Glaubens u. der Liturgie der ökumenische Patriarch zuständig u. wurde weiter in der Liturgie genannt. Die serbisch-orthodoxe Kirche von Dalmatien wurde im 18. Jh. von Kiew und Moskau aus mit slawisch-lit. Drucken versorgt, was Benedikt XIV. 1754 zu unterbinden suchte. Die Liturgie hatte damals auch lateinische Bräuche in sich aufgenommen, z. B. im Taufritus. In Bosnien-Herzegowina blieb 1880 die Nennung des Patriarchen in der Liturgie als der eine von zwei Beweisen des Zusammenhangs mit der ökumenischen Kirche. Die montenegrinische Kirche hat die Liturgie der übrigen slawisch-orthodoxen Kirchen. 1920 Wiederherstellung des serbischen Patriarchats; der Belgrader

Patriarch wird „in der bischöflichen Liturgie in seiner Kirche genannt“. Oberste Instanz in Sachen der Liturgie ist die Metropolitanversammlung, bei grundlegenden Beschlüssen nur mit Zustimmung des Patriarchen. Im Unterschied von den Kroaten und Bulgaren feiern die Serben das sog. Krsno ime oder slava, den Schutzheiligen der ganzen Familie. Kirchliche und nationale Gedenktage fallen vielfach zusammen. Ein Konkordat zwischen Serbien und Rom ist früher mehrfach gescheitert, und zwar außer an der Mischehenfrage an der der slawischen Kultsprache. Beim Konkordat von 1914 gestattete Rom, daß das Gebet für den Herrscher lateinisch oder slawisch (serbisch) gesungen werde und daß die altslawische Sprache und glagolitische Schrift in der Liturgie benutzt werde — beides aber nur in den vom Hl. Stuhl mit Namen bekanntgegebenen Pfarreien. „Das Missale in glagolitischer Schrift durfte nur für den Privatgebrauch der Gläubigen ins Serbische übersetzt werden. Auch in Montenegro Kampf um die slawische Kultsprache, die sich aber bis 1918 nicht einlebte. Seit der Kriegszeit in Kroatien Reformistenbewegung u. a. für Volkssprache in der Liturgie u. Abschaffung des Brevierzwanges. Laut Entscheidung der Ritenkongregation von 1921 wurde für das kleine Rituale Übersetzung in die Volkssprache (kroatisch u. slowenisch) bewilligt, Epistel und Evangelium können slawisch gesungen werden. In der Liturgie herrscht in den slawischen Balkankirchen noch die mystisch-allegorische Auslegung der byzantinischen Schriftsteller; die innere Entwicklung der griechisch-slawischen Liturgie u. ihr Verhältnis zu den frühchristlichen Liturgien des Ostens bleibt unbeachtet. [532]

K. Wüstefeld, Eichsfelder Volksleben. Volkskundliche Bilder vom Eichsfelde. Duderstadt 1919. Das volkstümlich gehaltene, aber materialreiche Buch behandelt namentlich auch das Eichsfelder Volksleben in seiner engen Verbindung mit dem Kirchlichen u. Liturgischen. Das S. 67 beschriebene Anzünden von drei Lichtern nacheinander bei der Auferstehungsfeier ist doch ein unzweifelhaftes Nachahmen der Karsamstagsliturgie. Am Palmsonntag in Heiligenstadt große Leidensprozession mit tragbaren Bildnissen, eine Einführung der Jesuiten. Besondere Ausgestaltung der Bittprozessionen in der Bitt- oder Kreuzwoche. In der Duderstädter Propsteikirche figürliche Darstellung der Himmelfahrt Christi u. Sendung des Hl. Geistes mit lit. Gepränge bis etwa 1840. Bei der Fronleichnamsprozession in Heiligenstadt lateinisches Te Deum des ganzen Volkes, nur den Vers *Salvum fac* singt der Geistliche u. *Et rege eos* der Bürgermeister allein. Ebendort Prozession zu Ehren der Stadtpatrone Aureus u. Justinus, bei der die Bürgerschaft an einer bestimmten Stelle des Weges unter dem Reliquienschrein der Heiligen hindurchging — bis es 1784 vom Mainzer Generalvikariat verboten wurde. In Großbartloff am Johannestag theophorische Prozession, von der sich am Ende des Dorfes eine Gruppe als Bußprozession löst. [533]

A. Wrede, Rheinische Volkskunde. 2. verb. u. verm. Aufl. Lpz. 1922. Das Sechswochenamt wird auf dem Lande häufig schon am Tage nach Beerdigung u. Exequien gehalten. Noch heute in Köln u. auf den Dörfern Weinweihe u. -austeilung am 27. Dezember in der Kirche. „Nur eine Kölner Kirche, St. Maria im Kapitol, hat das Vorrecht, die Auferstehungsfeier schon am Abend des Karsamstags um acht Uhr zu feiern.“ [534]

P. Sartori, Westfälische Volkskunde. Lpz. 1922. Besonders viele Hungertücher in Westfalen erhalten u. zum Teil noch in Gebrauch. Vielerorts Karfreitagsprozessionen mit dem kreuztragenden Christus, in Sendenhorst auch mit dem personifizierten Teufel. — Das knapp gehaltene Buch geht auf die kirchlichen Bräuche nur mit Auswahl u. auf die liturgischen fast gar nicht ein. [535]

J. A. Aich, Laupheim 1570—1870. Beiträge zu Schwabens und Vorderösterreichs Geschichte und Heimatkunde. 3. u. 4. Aufl. Laupheim 1921. Gottesdienstliches Leben der katholischen Kirchengemeinde. [536]

R. Weining, Das freiweltlich-adelige Fräuleinsstift Borchorst (Borghorst). Münster i. W. (1921). Aus dem neuzeitlichen Teil der Darstellung mag erwähnt sein, daß beim Franzoseneinfall 1795 „Chor und Gottesdienst . . . wegen Nichtbeteiligung der Fräuleins vielfach eingestellt“ wurden. „Die Messen, die sonst an Ferialtagen duplici

choro gesungen wurden, blieben jetzt ungesungen, dafür aber sangen die Herren die sacra an den Apostel- und einigen anderen Festen.“ Zu anderen Zeiten wurde von den präbendierten Kanonissen das Offizium „größtenteils gemeinsam in der Kirche gebetet oder gesungen“, nur wurden die Metten oft von den einzelnen privatim rezitiert. Konventmessen meist „als Hochämter gehalten, wobei die Kanonissen den Choral sangen“. [537]

W. Zuhorn, *Kirchengeschichte der Stadt Warendorf*. I. II. Warendorf 1918. 20. Eine Geschichte der Pfarren, Vikarien, klösterlichen Niederlassungen u. Besitzungen von Warendorf, deren Schwerpunkt in der neueren Zeit u. für uns hier in einer bunten Mannigfaltigkeit lit. Einzelheiten liegt. [538]

E. Brasse, *Geschichte der Stadt und Abtei Gladbach: II. Neuzeit*. M.-Gladbach 1922. Die Lehnleute der Abtei („St. Vits-Mannen“) mußten *uf unser lieben frauen lichttag* (2. Febr.) in der Münsterkirche zur Vitus-Prozession erscheinen. Am zweiten Sonntag nach Pfingsten Erhebung der zahlreich vorhandenen Reliquien, vom 12. bis 25. Juli Heiligtumsfahrt. Außer zahlreichen älteren in der Pfarrkirche seit 1627 Rosenkranz-Bruderschaft und seit 1714 Bruderschaft vom heiligen Namen Jesu. [539]

E. Hülster, *Die Siegburger Benediktinerpropstei ad St. Cyriacum bei Overath*. Siegburg 1922. Noch heute in Overath Verehrung des hl. Cyriakus. [540]

E. Brachvogel, *Die Chorkleidung der ermländischen Dom- und Kollegiatstiftsherren*. Zs. f. d. Gesch. u. Altertumskunde Ermlands 21 (1920) 103—129. Für die Domherren vom Beginn des 15. bis zum Ende des 17. Jh. Almucia, Superpellicium, Talar u. Birett nachweisbar. 1700 Ersatz der Almucia durch einen schwarzen Mantelkragen u. des Superpelliciums durch das engärmelige Rochett. Auf der Brust seit 1746 Distinctorium als spitziger Stern mit dem Bildnis des hl. Andreas. [541]

A. Dold O. S. B., *Die Konstanzer Ritualientexte in ihrer Entwicklung von 1482—1721*. Mstr. 1923 = Liturgiegeschichtl. Quellen 5/6. Die hier zur Verwertung kommenden Konstanzer Ritualbücher sind dasjenige Bischof Ottos IV. von Sonnenberg um 1482, vier von ihm abhängige Ausgaben der Obsequialen von 1502, 1510 und 1560 bzw. der Agende von 1570 sowie eine spätere Gruppe, die je ein Obsequiale u. Benediktionale von 1597, ein an diese sich anschließendes Benediktionale von 1718 bzw. Obsequialbücher von 1686 u. 1721 aufweist. Noch wieder jünger sind die Reihe mit dem Rituale Constantiense von 1766 u. außerdem Ausgaben von 1775 u. 1781. Dold läßt sie unberücksichtigt, weil sie den Konstanzer Ritus nicht mehr in seiner relativen Reinheit, sondern schon im Verschmelzungsprozeß mit dem römischen begriffen zeigt. Bei der obigen direkt auf Otto IV. folgenden Gruppe handelt es sich um vermehrte u. mit Noten versehene Ausgaben von dessen Ritualbuch, bei der nächsten um viel stärker umgearbeitete u. zum Teil auch schon unter dem Einfluß des Rituale Romanum stehenden Drucke. Dold gibt zunächst eine sehr solide kirchen-, druck- u. liturgiegeschichtliche Einleitung u. bringt dann die Texte geordnet nach Materien. Jeweils wird das älteste Ritualbuch zugrunde gelegt, das den betreffenden Ritus bringt. An erster Stelle figurieren die Sakramentsriten (namentlich Taufritus nebst Zubehör in einer Reihe von Fassungen; Kommunionriten; Ölungs- u. Totenriten, letztere in vielen Formen; Eheriten). Es folgen die Weihe des Johannisweins, die Kerzenweihe u. -prozession, die Brotweihe am Agathatage gegen Feuersnot, die Aschenweihe u. -prozession, die Palmweihe, die Karfreitagskreuzverehrung, die Karstagsliturgie, das Auferstehungsspiel, die Weihe des Osterlammes, Prozessionsgänge an Ostern, die Kräuterweihe an Mariä Himmelfahrt, der Ritus der Bittprozessionen, Wettersegnen, Pilgersegnen u. einiges mehr. Im einzelnen kann hier das volkscundlich wie liturgiegeschichtlich interessante, teilweise sehr alte, bezüglich seiner Zusammenhänge (besonders St. Gallen!) nun weiter zu durchforschende Material nicht offengelegt werden; waren nicht hier oder dort, wo die Formulare denen des heutigen römischen Ritus entsprechen, noch Kürzungen möglich? Den inneren u. äußeren Wert des Buches erhöhen außer den beigegebenen Initien-, Namen- u. Sachverzeichnissen ganz besonders die glänzenden bildlichen Zutaten sowie die Textproben aus den Drucken (Titelholzschnitte, Wappenbilder, Druckersignet von 1502 u.

10, Satzspiegel des Inkunabelritus, Notendruck aus dem Obsequiale von 1502, Diözesankarte). [542]

F. Endl O. S. B., *Vom Verbrüderungswesen des Stiftes Altenburg i. N.-Oe.* Studien u. Mitteilungen z. Gesch. d. Benediktinerordens 41 (1922) 115—118. Nach der Reformationszeit Confoederationen *quoad suffragia* d. h. gegenseitige Verpflichtungen von Klöstern zu hl. Messen, zum Officium defunctorum für ihre Verstorbenen. Verlesung der gegenseitigen Namen aus dem Totenbuch bei der Prim. Altenburg ist gegenwärtig mit 19 Stiften confoederiert. [543]

Ubaldo d'Alençon O. F. M., *Esquisse historique sur le couvent des Frères Mineurs Capucins de Villefranche-sur-Mer.* Etudes Franciscaines 34 (1922) 407—412. Liturgisches Leben im Kloster. Titularfest war Purification. [544]

Le Carmel, par un Carme déchaussé (Paris) handelt auch über die Liturgie der Karmeliten. Es ist die röm., seit 1586 von ihnen angenommen. Vor dem letzten Evang. *Salve Regina* rezitiert, am Samstag und an den Vigilien der Muttergottesfeste gesungen, wobei die K. mit Kerzen um den Altar stehen. O. C. [545]

Kl. Löffler, *Kölnische Bibliotheksgeschichte im Umriß.* Köln 1923. Die beigegebene „Nachweisung kölnischer Handschriften“ führt auch die liturgischen auf, „obwohl sie größtenteils nicht den Bibliotheken angehört haben“. Die Darstellung selbst berücksichtigt die Verwertung der lit. Bestände der Kölner Bibliotheken an Büchern und Handschriften durch Georg Cassander, Cornelius Wouters (Gualtherus), Melchior Hittorp, Jakob Pamelius, Severinus Binius u. a. Liturgisches in einzelnen Büchersammlungen z. B. der von Ferdinand Franz Wallraf. [546]

II. Vortridentinisches.

K. Schottenloher, *Die liturgischen Druckwerke Erhard Ratdolts aus Augsburg 1485—1522.* Mainz 1922 = Sonderveröffentlichungen der Gutenberg-Gesellschaft 1. Besprechung in Jb. 4. [547]

O. Scheel, *Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation. Bd. I: Auf der Schule und Universität.* 3. durchges. Aufl. Tübingen 1921. Bei Schilderung des „religiösen u. kirchlichen Lebens in Mansfeld“ erfährt man von Seelen- und Altarstiftungen, erfährt man davon, daß „Pfarrer u. Schulmeister . . . wie anderwärts zu täglicher Erfüllung bestimmter liturgischer Funktionen verpflichtet“ wurden. „Die schönen Gottesdienste des Herrn zu schauen, die die katholische Kirche gemäß Psalm 27 den Gläubigen nahe bringen will, war auch in Mansfeld der Wunsch rege.“ „Die ‚Gemeinde‘ stand nicht vor einer ganz unverstandenen liturgischen Technik des Klerikers.“ „Innerhalb u. außerhalb des Kirchengebäudes, bei den Metten, Vespern u. Messen wie bei den Leichenfeiern, Prozessionen, den Bitt- u. Kreuzgängen . . . betätigten sie (die Lateinschüler) sich zur ‚Ehre‘ Gottes.“ „Noch sah . . . jeder Wochentag kirchliche Feiern, u. an ihnen sich zu beteiligen war Pflicht der Schüler. . .“ „Als der Reformator den evangelischen Gottesdienst ordnete, fand er in den liturgischen Büchern des Katholizismus einen ergiebigen Schatz.“ „Der schon den Pomp des katholischen Gottesdienstes Verwerfende hat doch den überkommenen Formen des Kultus unbedingt die Fähigkeit zu religiöser Erziehung insonderheit der Unmündigen zugesprochen.“ Luther behielt „Hymnen, Sequenzen, Graduale, Antiphonien, Responsorien u. Versikeln der spätmittelalterlichen Gottesdienstordnung im wochen- u. sonntäglichen Gottesdienst der Wittenberger Pfarrkirche“ bei, verwertete „Gebetssätze der alten Kirche für den reformatorischen Gottesdienst“. Er sah „in vielen Teilen der Liturgie u. in so manchen Hymnen u. Sequenzen wahrhaft christliche Frömmigkeit sich Ausdruck geben“, gedachte besonders gern des „Lamm Gottes“ u. des Lobgesanges Mariens“. Die hl. Anna volkstümlich als Schutzpatronin der Bergleute. Der Csisio Janus, „ein in Verse gebrachter lateinischer Kalender, der die kirchlichen Feste u. Heiligtage sicher zu bestimmen ermöglichte“. Der Kantor „muß die lateinische Liturgie verstehen, ihren Inhalt u. musikalischen Aufbau“. Tabelle über den „Kirchendienst der Wittenberger Lateinschüler 1533“. In Magdeburg „am

Palmsonntag zog man in Prozession zur Palmenweihe in der Lieb-Frauenkirche. Auf dem Rückweg wurde auf dem Domplatz angehalten. Man warf sich anbetend vor einem Bilde nieder, dessen eine Seite die Passion Christi darstellte, während die andere Seite den Einzug in Jerusalem zeigte“. Dieburg, Rektor des den Brüdern vom gemeinsamen Leben gehörenden Hildesheimer Luchtenhofes, meinte der Münster-schen Union der Brüder „den Vorwurf machen zu müssen, daß sie auf die liturgischen Funktionen ein zu großes Gewicht lege“. Seine leichte Beanstandung der Seelen-messen „hat die Magdeburger Brüder nicht gehindert, der üblichen Vorstellung von Schenkungen u. Vigil- samt Meßstiftungen zu folgen“. Es „hatten die Brüder wie andere geistliche Genossenschaften ein ausgeprägtes Ritual, das am Sterbebett eines Bruders u. unmittelbar nach seinem Tode beachtet werden mußte“. „... die aus-führlichen Anweisungen für den Gottesdienst“ zeigen „die ‚moderne Frömmigkeit‘ der Brüder ganz in Zeremonien u. Riten eingehüllt, mit Messen, Vigilien, Litaneien, Pro-zessionen u. dergleichen mehr beschäftigt“. „Besonderen Eindruck machte“ in Erfurt „die 1483 vom Rat bestellte ‚ehrliche‘, d. h. ansehnliche Prozession“ gegen einen jähren Tod, Hunger u. Pest u. zugunsten der Feldfrüchte. Auch in der dortigen St. Georgs-Burse wird es lit. Verpflichtungen gegeben haben. Die Erfurter Universitäts-Gottesdienste. [548]

W. Lampen O. F. M., *Paus Adriaan VI over de veelvuldige h. Communie* (De Katholiek 164 [1923] 137—145). Der Niederländerpapst, vorher Professor in Löwen, spricht sich im Anschluß an Bonaventura für die häufige Kommunion aus. A. W. [549]

Ch. Barbarin, *Le missel de Claude de Civry, évêque de Langres*. Bulletin de la Société hist. et archéol. de Langres 8 (1921) 189—198. Eine bibliographisch und namentlich ikonographisch sehr interessante Ausgabe des römischen Meßbuchs, die das Datum vom 11. Februar 1524 trägt und heute zu den lit. Kostbarkeiten von St^e Geneviève zählt. [Nach Revue d'histoire de l'Eglise de France 8 (1922) 98 f.] [550]

Gildas O. C., *Un calendrier cistercien du XVI^e siècle*. Rev. Mabillon 1921, 277—290. Findet sich an der Spitze eines Offiziums der hl. Jungfrau, das 1546 in Paris gedruckt u. im Zisterzienserorden in Gebrauch war. [Nach Revue d'hist. de l'Eglise de France 8 (1922) 394.] [551]

III. Vom Tridentinum bis zur Aufklärung.

M. Mir, *Histoire intérieure de la Compagnie de Jésus d'après les documents. Adapté par J. de Récalde. I. Les Principes*. Paris 1922. Die Frage des Brevier- u. Chorgebets im Jugendalter der Gesellschaft Jesu. „... la discipline de cette étrange Société consiste surtout en exemptions et exceptions. Et s'il se passait pour tous les Ordres religieux la même chose que pour elle, on se demande ce qu'il adviendrait du droit canonico-monastique et de l'unité de l'Eglise en cette matière.“ [552]

W. E. Schwarz, *Zur Vorgeschichte der Visitation des Bistums Münster unter Joh. v. Hoya*. Zeitschr. f. vaterl. Gesch.- u. Altertumskunde (Westfalen) 79 (1921) 95—135. Vorschläge zur Reform der Statuten des Domkapitels, Münster Nov. 1557, schärfen die auf den einzelnen entfallenden Verpflichtungen in Lesung u. Gesang u. besseren Chorbesuch ein. [553]

Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio ed. Societas Goerresiana. T. 8 = Actorum P. 5. Ed. St. Ehses. Friburgi Brisgoviae 1919. Juli 1562 bei den Beratungen der Congregatio theologorum de sacrificio missae Hinweise auf die liturgiegeschichtliche Entwicklung der Vorzeit. [554]

O. Braunsberger S. J., *Beati Petri Canisii S. J. Epistulae et Acta. Collegit et adnotationibus illustravit O. B.* Vol. 7: 1572—1581. Friburgi 1922. Canisius und die Liturgien des hl. Jakobus des Jüngeren, des hl. Basilius und des hl. Johannes Chrysostomus. Die liturgischen Gebete des Simon Verrepaeus deutsch. P. Johannes Wilhelm Harlem S. J., Professor der Hl. Schrift und des Hebräischen, stellt im Auf-trag des Antwerpener Druckers Christoph Plantin 1572 die Bitte an C., daß er seine

„Institutiones et Exercitamenta Christianae Pietatis (Antwerpen 1566)“, die auch Episteln, Evangelien, Orationen, Hymnen aus den lit. Büchern enthalten, dem Brevier u. Missale Pius' V. anpasse. Desgl. persönliche Bitte des Druckers an C. 1575 C. an den oberdeutschen Provinzial P. Paul Hoffaeus über das Zusammenleben verschiedenartiger Mönche in München in kultischer Hinsicht. Das Würzburger Brevier Julius Echters. C. 1579 von Dillingen an den General Everard Mercurian, er möge es zulassen, daß dort Samstags und an Vigiltagen der Gesang der Vesper beibehalten werde. „[Veniunt] huc multi non tam ad discendas literas, quam ad [spiritu]m Catholicum imbibendum, praesertim ob ceremonias in [diuino] cultu frequentiores, quam in ullo alio collegio introductas.“ Der Gründer des Dillinger Kollegs, Kard. Otto Truchseß von Waldburg, Bischof von Augsburg († 1573), hatte genaue Vorschriften für den Gottesdienst gegeben, dem die Augsburger Liturgie zugrunde lag. Der „Hortulus animae“ und die ihm beigefügten Offizien, Dillingen 1575. Gebrauch der Allerheiligen- u. lauretanischen Litanei. Sonstige Einzelheiten. [555]

L. v. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Bd. 9. Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration: Gregor XIII (1572—1585). 1.—4. Aufl. Freib. i. Br. 1923. Durch Borromeo angeregt, veranlaßte Gregor auch eine Visitation in Venedig. Der Doge weigerte sich, Aufschluß über die Einkünfte der Klöster, Hospitäler u. ähnlicher Stiftungen zu geben, und drohte sogar mit dem Übergang zum griechischen Ritus; schließlich kam ein Kompromiß zustande. Borromeos gesammelte Verordnungen, die „Akten der Mailänder Kirche“ (1582), die weite Verbreitung fanden, enthalten auch Vorschriften über die Feier der Festtage und Spendung der Sakramente. In der Kirchenprovinz Mailand kannten manche Priester die Absolutionsformel nicht. Borromeo kämpfte z. B. für Beseitigung des Mißbrauchs, die Fastenzeit am Montag und nicht gemäß dem ambrosianischen Ritus einen Tag früher, am ersten Fastensonntag, zu beginnen. Das Jubeljahr 1575: Erstmals Ankündigung des Jubiläums Christi Himmelfahrt und vierten Advent des Vorjahres. Ein Breve vom 25. Jan. 1575 bestätigte „auf ewig“ den Mailänder Ritus. Gregor bemühte sich für eine Neuausgabe des *Rituale Romanum*. Eine zehngliedrige Kommission bearbeitete das *Martyrologium Romanum* neu, mußte die beiden 1583 erschienenen Ausgaben aber ihrer vielen Fehler wegen zurückziehen und ersetzte sie 1584 durch einen besseren Abdruck. Am 24. Febr. 1582 nach langen Vorverhandlungen Bulle über die Kalenderreform, die „die Übereinstimmung der kirchlich-bürgerlichen mit der wahren Chronologie herstellte“ und verhinderte, daß Ostern in Zukunft vor oder auf den Frühlingsvollmond fiel. Die zahlreichen Einzelberichte bei P. über die kath. Restauration in Deutschland sind meist aus gedruckten Quellen geschöpft und gehen auf das eigentlich Liturgische nicht allzuviel ein. Nunzius Portia erhielt 1573 bei seiner Entsendung nach Oberdeutschland u. a. die Weisung mit, die fehlenden Agenden und Breviere sollten neu gedruckt werden. Erzbischof Johann Jakob von Brixen beabsichtigte 1573 in seinen Grenzbezirken „das halb vergessene Sakrament der Firmung zu spenden, die Kommunion unter zwei Gestalten abzuschaffen, die ganz außer Gebrauch gekommene letzte Ölung wieder einzuführen“. In Geislingen in Württemberg wollte das zwangsweise reformierte Volk 1575 sich der Seelenmessen und Vigilien „noch nicht entschlagen“. „Das Meßopfer wird in verschiedenen österreichischen Gegenden gar nicht oder nur selten gefeiert; man konsekriert außer der Messe und spendet die Lossprechung auf ein nur allgemein gehaltenes Bekenntnis, die Riten und Zeremonien der Kirche will man nicht.“ Am 15. Aug. 1582 beklagte Kardinallegat Madruzzo vor den geistlichen Ständen des Augsburger Reichstags, „daß oft die bischöflichen Funktionen und kirchlichen Gebräuche so vernachlässigt würden, daß das Volk sich an deren Entbehrung gewöhne“. Was der Bonner Stiftsherr und Visitator Alexander Trivius „nirgendwo, weder in Deutschland noch aufwärts, gefunden hatte, fand er [1575] in Hildesheim, nämlich daß das ganze Jahr hindurch das Chorgebet um Mitternacht begonnen wurde“; 1608 Verlegung auf 4 Uhr früh. Im Münsterischen Kommunion vielfach unter zwei Gestalten, infolgedessen Konsekration der Krankenkommunion außerhalb der Messe.

Bolognetti, seit 1581 Nuntius in Polen, suchte auch den Kult zu heben und erreichte z. B., „daß nach römischer Muster eine Sakramentsbruderschaft gestiftet wurde, die das höchste Gut mit Baldachin und brennenden Kerzen zu begleiten hatte“. Johann III. von Schweden, der sich zeitweilig der Kirche wieder anschloß, ließ das sog. Rote Buch, eine neue Liturgie, ausarbeiten, die auf dem Missale beruhte und 1577 erschien. Sie war der „Ausdruck“ seines persönlichen Religionssystems. Possevino konnte 1581 als Abgesandter des Papstes am russischen Hof betonen, daß Rom von den Russen „nicht das Opfer ihrer Liturgie verlange“. Fürsorge Roms für die Maroniten, bei denen sich „im Dogma wie im Ritus Irrtümer und Mißbräuche einschlichen“. 1578 Gesandtschaft der Maroniten in Rom; eine aus zwei Jesuiten bestehende Untersuchungskommission hielt eine Synode und Visitation bei ihnen ab; sie wurden auch mit Kirchengeräten versorgt. In Rom erbaute Gregor die Kirche S. Atanasio in der Via Babuino, wo 1583 der erste Gottesdienst nach griechischem Ritus große Zugkraft ausübte. [556]

* **P. Paschini**, *La Riforma Gregoriana del martirologio Romano* (La scuola cattolica S. 6 vol. 1 [1923] 198—210; 274—284). Interessante Ergänzungen zu H. L a e m m e r, *De Martyrologio Romano* (Ratisbonae 1878), besonders über die Verdienste des Kard. Sirleto, dem es hauptsächlich zu verdanken ist, daß viele griechische Heilige in das Mart. aufgenommen wurden, trotz des Widerspruchs verschiedener, die darin eine Beeinträchtigung der Würde der lat. Kirche erblickten. Aus der Korrespondenz des Kanonikers von St. Peter, Curzio Franchi, der neben Cesare Baronio einen hervorragenden Anteil an der Ausarbeitung des Mart. hatte, geht hervor, daß manche gegen eine Aufnahme von Heiligen aus anderen Quellen als dem alten Mart. Romanum waren; Pedro Chacon war der Ansicht, daß nach dem Vorbilde des Mart. Hieronymianum die bloßen Namen der Heiligen angeführt wurden. Auf der anderen Seite machten verschiedene italienische Bischöfe, meist mit gutem Erfolg, den Versuch, Lokalheilige ihrer Diözesen, über die nicht immer zuverlässige Akten vorhanden waren, ins Mart. zu bringen. Paschini bespricht die vier Ausgaben des Mart. unter Gregor XIII. (zwei 1583, 1584, 1585) und die Edition von 1586, ferner die wertvollen Notationen des Cesare Baronio. H. H. [557]

J. Hashagen, *Bundesgenossen der jesuitischen Gegenreformation am Rhein*. Monats-Hefte f. rhein. Kirchengesch. 15 (1921) 3—27. Die Jesuiten sorgten für den Druck von lit. Werken in Köln. Kölner Buchhändler waren es auch, die fast alle Werke der Bischöfe Stanislaus Hosius († 1579) und Martin Kromer († 1589) herausbrachten einschließlich der lit. Bücher der ermländischen Kirche. [558]

P. M. Baumgarten, *Neue Kunde von alten Bibeln. Mit zahlr. Beiträgen zur Kultur- u. Literaturgeschichte Roms am Ausgange des 16. Jh.* Rom 1922. Clemens VIII. großer Freund des Prozessionswesens: „Mit Vorliebe versammelte er das heilige Collegium in einer Kirche, um von dort aus in feierlicher Prozession zu einer anderen hinzuziehen, in der ein Fest gefeiert wurde.“ Bei der Fronleichnamsprozession von St. Peter durch den Borgo trug er mehrfach das Allerheiligste. — Kard. Giulio Antonio Santorio (1532—1602) tat viel für „die Versorgung des Orients mit entsprechender kirchlicher u. liturgischer Literatur in den verschiedenen in Frage kommenden Sprachen“ u. die Drucklegung der betreffenden Bücher in Rom. Seit 2. August 1568 das neue Brevier benutzend, bat er schon am 12. um die Erlaubnis, sich angesichts der Mängel des neuen wieder des alten bedienen zu dürfen. „Pius V. erwiderte ihm, er habe schon angeordnet, daß man die Rubriken mache usw.“ Eigener Abschnitt über das Rituale Santorios, sein umfassendstes Werk. Entgegen der Meinung Benedikts XIV. fand der Druck unter Santorio persönlich statt. Nach dem Tode des Kardinals wurde er stillschweigend unterdrückt. Vielleicht haben die Unhandlichkeit u. der hohe Preis der Arbeit Santorios Paul V. 1614 zur Herausgabe seines kleinen Rituale Romanum veranlaßt. Beschreibungen der wichtigsten vom Verf. eingesehenen Ritualien der Jahre 1584 bis 1615. Ein paar Notizen zur Chronologie der Neuauflagen liturgischer Bücher 1593, 94 u. 96. [559]

L. Delaunay, *Un délit de liturgie romaine au temps des libertés gallicanes: Charles Miron et les chanoines de la Trinité d'Angers* (1599—1608). *Mémoires de la Société d'agriculture, sciences et arts d'Angers*. Serie 5, t. 23 (1920) 5—23. Der Prozeß der Domherren gegen ihren Bischof Charles Miron, der ihnen die römische Liturgie auferlegen wollte. [Nach Revue d'hist. de l'Eglise de France 8 [1922] 246]. [560]

A. Huonder S. J., *Der Europäismus im Missionsbetrieb*. Aachen 1921 = Abh. aus Missionsk. u. -gesch. 23. „... war es nicht kleinlicher Europäismus, wenn ein P. Nikolaus Longobardi S. J. (der Nachfolger Riccis im Vorsteheramt u. in mancher Hinsicht dessen Gegner) sich scheute, die lat. Meßgebete ins Chinesische zu übersetzen, u. die neubekehrten Chinesen zwingen wollte, die Kirchengebete, Totenoffizium usw. auf lateinisch zu beten, d. h. in einer Sprache, deren bloße Aussprache schon den Chinesen die größten Schwierigkeiten machte?“ „Europäisch, u. zwar nicht morgenscndern abendländisch waren und sind im Ganzen bis auf ganz kleine Anpassungen die lit. Formen u. Gewänder beim Gottesdienste.“ Eine Anpassung ist z. B. „das Tsin-Kin, das sonderbare chinesische Birett, das der Priester auf Grund einer von P. Trigault S. J. 1615 von Paul V. erlangten Vergünstigung bei der hl. Messe aufbehält, weil nach chinesischer Auffassung feierliche Handlungen nicht unbedeckten Hauptes verrichtet werden dürfen“. Aber der Plan, auf lat. Kirchensprache u. tridentinische Seminarerziehung zu verzichten, scheiterte trotz Paul V. an der sog. portugiesischen Partei. [561]

G. Guigue, *Les papiers des dévots de Lyon. Recueil de textes sur la Compagnie du Saint-Sacrement, ses statuts, ses annales, la liste de ses membres (1630—1731)*. Lyon 1922. Vgl. Rev. histor. 143 (1923) 100 ff. [562]

E. Waschinski, *Nachrichten aus den Visitationsberichten des Klosters Oliva*. Mitteil. des Westpreuß. Geschichtsvereins 20 (1921) 30—34, 41—46. Klagen über schlechten Chorgesang der Zisterzienser. 1697 machten im Chor einige überhaupt nicht den Mund auf. Vielfach Schwänzen der Meditationen u. Lektionen. 1706 viele Abkürzungen des Stundengebets. [563]

A. L. Veit, *Beiträge zur Geschichte der vormaligen Mainzer Pfarreien des badischen Odenwaldes im 16. u. 17. Jh.* Freiburger Diözesanarchiv 50 (1922) 1—49. Zahlreiche Status- u. Visitationsnotizen: In manchen Pfarreien sind Firmung und hl. Ölung unbekannt, keine ausreichenden Ritualbücher vorhanden, ist kein Ewiges Licht und keine Taufkerze im Gebrauch, wird Credo u. Pater noster deutsch gesungen. Der eine Pfarrer liest nur Stillmessen, der andere kennt das festum dedicationis seiner Kirche nicht. [564]

B. Duhr S. J., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge in der zweiten Hälfte des XVII Jh.* = Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. Bd. 3. Mnch.-Regensb. 1921. Vgl. Jb. 2 Nr. 398. Die Vorbereitung dieses Bandes bot besondere Schwierigkeiten, da einmal während des Krieges archivalische Nachforschungen eingeschränkt werden mußten, anderseits für manche Teile nur wenig Quellen vorhanden waren. Ergänzend traten namentlich die Briefe der Generale an die einzelnen Ordensprovinzen ein, so daß wir doch wieder ein außerordentlich reiches Bild erhalten. Duhr behandelt zunächst die „äußere Entwicklung“ der vier in Frage kommenden Ordensprovinzen, der nieder- u. der oberrheinischen, der oberdeutschen u. der österreichischen, um dann auf „innere Geschichte“ u. „Arbeitsleistung“ unter einer Reihe markanter Stichworte u. unter Anführung ungezählter Einzelheiten sehr liebevoll einzugehen. Für unsere Zwecke sei besonders auf die Abschnitte „Seelsorge“, „Kongregationen u. Bruderschaften“, „Volksmissionen“ hingewiesen. Vom liturgiegeschichtlichen Gesichtspunkt aus liegt der Wert des großen Werkes noch weniger in den vielen Einzelheiten, aus denen schon das vorige Mal einige herausgegriffen werden konnten, als in dem Gesamtüberblick über fünfzig Jahre gottesdienstlicher Praxis der Gesellschaft Jesu in deutschen Ländern, der sich uns, aus der Perspektive des Jesuitenordens selbst angestellt, erschließt. [565]

L. Pfleger, *Le culte de saint Louis en Alsace*. Rev. des Sciences relig. 1 (1921) 222—227. Verbreitet sich im 17. Jh., seit der Einverleibung des Elsaß in Frankreich.

Besonders die gemischten Pfarreien, in denen der kath. Kult wieder eingeführt wird, u. die neuen Ortschaften wählen den Heiligen zum Patron. [Nach Revue d'hist. de l'Eglise de France 8 [1922] 120.] [566]

B. Duhr S. J., *Die kurpfälzischen u. kurbayerischen Volksmissionen i. 18. Jh.* Hist.-Pol. Bl. 107 (1922) 510—526, 565—580, 637—655. Anfangs des 18. Jh. Jesuitenmissionen in der Schweiz, in Oberdeutschland u. am Niederrhein nach italienischer Methode d. h. mit Veranstaltung teilweise nächtlicher Bußprozessionen u. körperlichem Bußwerk. In Luzern 1705 z. B. trug täglich zweimal ein Pater „barfüßig das Kreuz; es folgten weiß gekleidete Mädchen mit Dornenkronen auf dem Haupte, dann die Frauen in dunklen Gewändern, mit Stricken umgürtet u. mit Dornenkronen auf dem Kopfe; ähnlich der Klerus, dann der ganze Magistrat in schwarzen Bußsäcken mit Dornenkronen u. Pilgerstäben“. Geißelungen. [567]

E. Polaczek, *Das Straßburger Tagebuch des Johann Friedrich von Uffenbach aus Frankfurt (1712—1714)*. Elsaß-Lothr. Jahrb. 1 (1922) 68—122. Fronleichnamsprozession in Straßburg 1713: Die vielen Altäre in den Gassen, der Schmuck der Straßen, die Beteiligung des Militärs, das kniend präsentierte, die Ordens- und Domgeistlichkeit, der Generalvikar mit dem Allerheiligsten. In der Stadt Colmar im September 1713: „Unterwegs begegnete uns die monstrans, so noch im Schranke getragen wurde. Deßwegen gingen wir bald in ein hauß u. warteten so lang daselbst, biß sie vorbei war, indem man hier gar streng in dergleichen dingen ist.“ [568]

A. Schüller, *Ein Missions-Zyklus vor 200 Jahren (1719)*. Ein Beitrag z. rhein. Kulturgeschichte. Trierische Chronik N. F. 16 (1920) 38—42, 54—56, 74—78, 106 f. P. Löffler S. J. ahmte damals im Rheinland die Missionsmethode seines italienischen Ordensbruders P. Segneri nach. Namentlich interessieren die vielen, zu einem kleineren Teil theophorischen Prozessionen. Bemerkenswerte Charakterisierung dieser ganzen Missionspraxis. [569]

H. Schrohe, *Die Armen Klarissen in Mainz*. Franzisk. Studien 9 (1922) 80—101. Seit 1619. Als Ausstattung wurden 1711 u. a. gefordert zwei Breviere (zweiteiliges Brevier in Großquart) u. ein Diurnale samt Offizium B. M. V. Zur Zeit der Visitation von 1745 nachts 12 Uhr Metten u. Laudes, 6 Uhr horae minores, 7 Uhr Konventsmesse. Bei der Visitation von 1762 wird der Wunsch geäußert, der Choral könne „vorerst auf hohe Festtage . . . solennisiert werden“. Die Visitation von 1768 erinnerte daran, daß Vesper und Komplet nicht ohne Not vereinigt würden. [570]

F. X. Seppelt, *Benedikt XIV*. Seele 4 (1922) 260—265. „ . . . die ausgezeichneten Grundsätze, nach denen er das römische Brevier zu reformieren gedachte.“ Brief über diese leider nicht zur Ausführung gekommene Reform an Kard. Pierre Guérin de Tencin, Erzbischof von Lyon: Alle Heiligen, über die weder die Hl. Schrift noch die unbestritten echten Schriften der ersten Väter berichteten, sollten nur noch erwähnt werden. [571]

IV. Aufklärungszeit.

J. Burlet, *Le culte de Dieu, de la sainte Vierge et des saints en Savoie avant la Revolution*. Académie des sciences, belles-lettres et arts de Savoie. Documents 9 (1922) 1—352. Vgl. Rev. d'hist. de l'Eglise de France 7 (1921) 383 ff. [572]

G. Thiriot, *L'Office de saint Gorgon, martyr, d'après les archives de la paroisse Saint-Gorgon de Metz*. Rev. Saint-Chrodegang 2 (1920) 119—122, 147—150, 171 f.; 3 (1921) 64—66. Besonderheiten des Offiziums u. Festzeremoniells nach der Übung von 1751. [Nach Rev. d'hist. de l'Eglise de France 9 [1923] 119.] [573]

P. Boye, *Le roi Stanislas et le culte du Sacré-Cœur. L'autel de la cathédrale de Toul*. Bull. mensuel de la Société d'archéol. lorraine et du Musée hist. lorrain. Sér. 2, t. 16 (1921) 39—54, 76—95. Bemühungen Stanislaus Leszczynskis u. seiner Marie, den Kult des Hl. Herzens auszubreiten u. fürs Herzogtum Lothringen u. für Frankreich Offizium u. Messe zu Ehren des Hl. Herzens zu erlangen. [Nach Rev. d'hist. de l'Eglise de France ■ [1923] 115.] [574]

M. Barth, *Maria Lescinska u. die Herz-Jesu-Verehrung im Elsaß*. Bull. ecclés. de Strasbourg 41 (1922) 171—174. Die Königin begünstigte die Einführung des Offiziums im Elsaß. [Nach Rev. d'hist. de l'Eglise de France 9 [1923] 126.] [575]

A. L. Veit, *Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim, Erzbischof von Mainz (1763—1774), u. die Verminderung der Feiertage*. Festschr. Seb. Merkle z. s. 60. Geburtstage gew. v. Schülern u. Freunden. Düsseld. 1922, 348—369. Das Patent Emmerich Josephs über die Reduktion der Feiertage vom 23. Dezember 1769 ist „würdevoll, religiös erhebend u. wahrhaft bischöflich“. Auch zeigt es den Erzbischof nur in der Bahn seiner als sehr kirchlich bekannten Vorgänger des 17. Jh., Johann Schweikart u. Johann Philipp, die ebenfalls in der Feiertagsfrage „wirtschaftliche Gesichtspunkte und sittliche Rücksichten“ walten ließen. Es fallen weg oder werden auf Sonntage verlegt der dritte bzw. vierte Oster- u. Pfingsttag, die Aposteltage außer Peter u. Paul, Joseph, Laurentius, Michael, Mariä Opferung u. Heimsuchung. Im Anschluß an eine Rundfrage Emmerich Josephs Statistik der gelobten oder Hagel-feiertage in den einzelnen Pfarreien, die schon nach einer nicht überall durchgedrun-genen Anordnung Johann Philipps von 1667 wegfallen sollten. Solche vielfach ex voto mit Prozessionen u. als Ruhetage begangene Feste waren besonders Sebastian, Wendelin, Johannes u. Paulus, Rochus, Georg, Michael, Urban, Anna, die Oktav von Fronleichnam. [576]

J. Gass, *Le costume des chanoines de la cathédrale de Strasbourg sous l'ancien régime*. Bull. ecclés. de Strasbourg 41 (1922) 48—52. Seit 1615 rote Soutane. Einzelnes über die Zeit kurz vor der Revolution. [Nach Rev. d'hist. de l'Eglise de France 9 [1923] 125.] [577]

W. Müller, *Vom St. Hubertusschlüssel. Ein Beitrag z. Gesch. d. Aufklärung i. Bistum Mainz*. Arch. f. Kulturgesch. 15 (1922) 129—135. Im Benediktinerkloster auf dem Jakobsberg bei Mainz u. sonst im Mainzer Bistum erhielten zum wenigsten bis 1790 Menschen, die von tollen Hunden gebissen waren, ihre Wunden mit glühend gemachten gesegneten St.-Hubertus-Schlüsseln — einer Art Schuster-Pfriemen — aus-gebrannt. [578]

W. Rauch, *Engelbert Klüpfel ein führender Theologe der Aufklärungszeit*. Freib. 1922 = Abh. z. oberrhein. Kirchengesch. 1. Klüpfels Nova Bibliotheca Ecclesiastica Friburgensis, Vetus Bibliotheca Ecclesiastica u. die Dissertation De precibus pro defunctis zeigen seine große Vertrautheit mit den alten Liturgien. Als Vorarbeit für eine Liturgiegeschichte forderte er die Untersuchung der lit. Bücher der einzelnen Diözesen u. machte in der Vetus Bibliotheca mit Konstanz den Anfang. Kl. war für Einheitlichkeit und Gleichförmigkeit in der Liturgie u. begrüßte deshalb das viele Mißbräuche aufhebende neue Konstanzer *Benedictionale*. Er plädierte für Beibehaltung der lateinischen Kirchensprache u. eines reformierten Breviers und begünstigte anderseits den gut gepflegten deutschen Kirchengesang. [579]

L. Oliger O. F. M., *Eulogius Schneider als Hofprediger in Stuttgart nach der Korrespondenz seines Kollegen P. Firmus Bleibinhaus*. Franz. Studien 8 (1921) 292—297. Ergänzend zu vgl. zu Jb. 2 Nr. 401. [580]

F. X. Thalhofer, *Aus den Reisebriefen eines aufgeklärten Freisinger Kanonikus*. Arch. f. Kulturgesch. 15 (1922) 75—96. Klemens Alois Baader (1762—1838) „kann u. will . . . der kultischen Tätigkeit der Kanoniker“ „kein Verständnis . . . entgegen-bringen, unter der er wohl selber allzusehr litt“. [581]

B. Hermann O. S. B., *In der alten Klosterbibliothek von Neresheim*. Benedikt. Msschr. 4 (1922) 358—379. Gute liturgische Bestände. [582]

J. Gass, 1. *Straßburger Klosterbibliotheken während der Revolution*. 2. *Elsässi-sche Benediktinerbibliotheken während der Revolution*. 3. *Elsässische Büchereien der Zisterzienser, Augustiner, Dominikaner*. 4. *Franziskanerbibliotheken im Elsaß*. 5. *Die Karthäuser- u. Stiftsbibliotheken im Elsaß*. Bull. ecclés. de Strasbourg 38 (1919) 40—53, 276—282, 372—378. 39 (1920) 115—125, 275—280, 303—310. Laut: [583]

J. Rest, *Das Schicksal der elsässischen Klosterbibliotheken in der französ. Revo-lution*. Zentralbl. f. Bibliothekswesen 40 (1923) 18—22. Zusammenfassung der Auf-

sätze von Gass. Manche wertvollen Missalien, Ritualien u. ä. wurden dadurch gerettet, daß die Mönche u. Nonnen sie beim Verlassen ihres Klosters einfach mitnahmen. [584]

V. Das weitere 19. Jahrhundert.

O. Pfülf S. J., *Die Anfänge der deutschen Provinz der neu erstandenen Gesellschaft Jesu u. ihr Wirken in der Schweiz 1805—1847*. Freiburg i. B. 1922. Schlaglichter auf die gottesdienstliche Praxis des Jesuitenordens: „Die Jesuitenkirche brachte jedes Jahr etwas Neues.“ Zu dem „angenehmen Ausgleich zwischen Stetigkeit u. Abwechslung kam bei den Feierlichkeiten in den Jesuitenkirchen eine gewisse Richtung auf das Dramatische hin, die auf die Menge der Gläubigen einen außerordentlichen Reiz ausübte“. Weiter das symbolische Moment, das z. B. bei der Karfreitagsprozession geradezu vorherrschte. Überhaupt in Brig außerordentliche Pflege des Prozessionswesens, sodaß 1838 der Provinzial einschreiten mußte. [585]

H. Finke, *Der Briefwechsel Friedrich u. Dorothea Schlegels 1818—1820 während Dorotheas Aufenthalt in Rom*. München u. Kempten 1923. 1818 Markusprozession in Krötzingen bei Freiburg i. B., Kreuzauffindung, Prozession zur Verehrung eines hl. Nagels vom Mailänder Dom aus. „Gleich hinter dem Baldachin gingen . . . 6 alte Frauen in Nonnen Tracht; das sind Frauen, die das Vorrecht haben beym Hochamt im Dom das Brod u. den Wein dem Priester zuzureichen. . . . Dieser Gebrauch soll noch vom h. Ambrosius herkommen. Die Mailänder wissen sich viel damit, daß sie noch die ganze Kirchenordnung dieses Heiligen haben.“ Florenz, 22. Mai: „Gestern war Fronleichnam Prozession mit aller erdenklichen geistlichen u. militärischen Pracht, aber ohne alle Andacht, ein wahrer Jahrmarkt. Die Italiäner selbst nennen dieses heilige Fest: il carnalino . . .“ September gleichfalls Dorothea an Friedrich über Rom u. Genzano: „Kirchen Ceremonien. Kaum kann ich mich entschließen einer recht ordentlich beyzuwohnen, alles was ich davon gesehen habe, ist so ohne alle Würde, ohne Innigkeit oder Andacht, so bloß auf äußeren Pomp angelegt, u. auch diesen nicht einmal gehörig durch Andacht unterstützt, daß es mir eine unangenehme Empfindung gemacht hat.“ Etwa ein Jahr später beginnt D. in Rom täglich das Offizium der hl. Jungfrau lateinisch zu lesen. Dezember 1819 erzählt sie von Vesper u. vierzigstündigem Gebet in St. Peter. [586]

H. Schroers, *Aus der hermesianischen Seelsorge*. Annalen des Hist. Ver. f. d. Niederrhein 106 (1922) 141—145. In seiner Abhandlung „Die Verpflichtungen des Pfarrers gegen seine Gemeinde (Köln 1828)“ fordert Pfarrer Mertens von Lank während der Stillmesse deutsche Volksgebete u. -gesänge, fordert Belehrung des Volkes über die Liturgie, fordert als volle Teilnahme an der Messe die Kommunion, wenigstens geistliche, lehnt gewisse Neben- oder gar zweideutige Andachten ab. Sein Prinzip ist: Liturgie u. d. Gemeindegottesdienst. [587]

E. Baudin, *L'union des Eglises d'Orient et d'Occident, d'après une correspondance inédite entre Bautain, Metschersky et A. Mouravieff (1834—1837)*. Rev. des sciences rel. 2 (1922) 393—410; 3 (1923) 1—24. Streift im Anschluß an Mouravieffs *Lettres sur la messe dans l'Eglise catholique orientale* auch die liturgische Frage. [588]

K. Kempkes, *Bischof Hommer von Trier während der Reformbewegung u. im Mischehenstreit*. Past. bon. 35 (1922/23) 1—14. Im Bistum Trier bildete sich 1831 ein Verein von Geistlichen, zu dessen Hauptabsichten es zählte, „eine schrift-, vernunft- u. zeitgemäße Umbildung des Gottesdienstes u. der Liturgie zu befördern“. „Die deutsche Muttersprache muß auch die Sprache des Gottesdienstes sein.“ [589]

A. Stolz, *Lichte Höhen. Nachgelassene Tagebücher*. Hrsg. u. mit e. Einführung versehen v. J. Mayer. 1.—4. Aufl. Freiburg i. B. 1922 = Ges. Werke, Volksausgabe 14. Bezeichnendes für die lit. Auffassungen seiner Zeit. „Es ist sehr ergreifend, wenn das ganze Volk einzelne Verse respondiert in deutscher Sprache. Die Gemeinschaft der Christen in Gott ist so auf lebhaft sinnliche Weise dargestellt. Überhaupt müßte ein Kult, welcher das ganze Volk sicht- u. hörbar als einen Mann erscheinen läßt u. durch Gewohnheit seinen Effekt noch nicht verloren hat, höchst ergreifend und für Nächstenliebe außerordentlich förderlich sein.“ Die Pastoralmesse v. Abt Vogler. [590]

Al. Schnütgen, *Der kirchlich-politische Kreis um Franz Joseph Mone*. Freiburger Diözesanarchiv 49 (1921) 68—122. Notizen u. Andeutungen über Mones liturgische u. hymnologische Korrespondenz mit Friedrich Schlosser, Propst Jodocus Stülz, Gall Morel, Abt Ferdinand Steininger, Nuntius Viale-Prelà u. unter anderem mit Mitgliedern des deutschen Episkopats. [591]

E. Haeckel, *Berg- u. Seefahrten*. Lpzg. 1923. Unter anderem Neudruck eines zuerst 1877 in der „Deutschen Rundschau“ erschienenen Aufsatzes „Korfu“ mit ausgiebiger Schilderung der vom Verf. damals auf der Insel miterlebten Palm- und Spiridionprozession. [592]

O. Wolff O. S. B., *Beuron. Bilder und Erinnerungen aus dem Mönchsleben der Gegenwart* (Freiburg i. Br.⁶ 1923). Das liebenswürdige Büchlein bewahrt auch in der neuen, über die letzten Jahre mitberichtenden Auflage seine Jugendfrische. Mehrmals, bes. S. 37 ff., wird auf das Wiederaufblühen der kirchlichen Liturgie im Zusammenhang mit dem Werden der Beuroner Kongregation hingewiesen. Die Weihe der berühmten St. Maurus-Kapelle wird stimmungsvoll geschildert (46 ff.), ebenso andere liturgische Akte. Der innere Zusammenhang zwischen Liturgie und Beuroner Kunst sowie die Bedeutung des gregorianischen Gesangs werden lebensvoll hervorgehoben (bes. S. 121, 190, 194). Das Ganze ist von einem Hauche frommer Romantik durchweht, wie sie ja in den 60er und 70er Jahren noch nachwirkte, zeigt aber zugleich den Drang nach der klassischen Liturgieform. Insofern ist es ideengeschichtlich recht wertvoll. O. C. [593]

VI. Seit Pius X. Jüngste Vergangenheit und Gegenwart.

J. M. Hanssens S. J., *De quadam omissione in Ordine Baptismi adultorum* (Eph. Lit. 37 [1923] 260—265). In der neuen editio typica des Rit. Rom. von 1913 fehlt im *baptismus adultorum* bei dem Ritus für Frauen der Exorzismus nach der 2. Handauflegung; so schon in der Ausg. der Congr. de propag. fide (1847), in der ersten Regensburger Ausg. (1872). Der Irrtum geht wohl auf eine falsche Auslegung einer Rubrik im Rituale Pauls V. zurück. Die älteren Texte setzen an der betr. Stelle den Exorzismus *Ergo maledicte diabole* ein; die vorhergehende Oration ist verschieden von der jetzt gebrauchten. H. hofft, daß in der nächsten Ausgabe des Rit. Rom. der Ex. wieder erscheint. O. C. [594]

F. Vanderstuyf, *Sur un vers de l'hymne de Saint Joseph „Post mortem reliquias sors pia consecrat“* (La Vie et les arts lit. 9 [1921/23] 372—376) empfiehlt statt *mors* zu lesen *sors*. So steht auch im *Breviarium Romanum Pii Papae X auctoritate reformatum, editio typica iterum impressa Romae MCMXV*, seit 1914 auch in den auf der vatican. Ausgabe beruhenden Antiphonarien. Der Hymnus erscheint zuerst 1666. Die Lesart *mors* geht wohl auf den ersten Druck zurück, wenn nicht auf den Verfasser, muß aber sinngemäß geändert werden. O. C. [595]

H. Platz, *Geistige Kämpfe im modernen Frankreich*. München-Kempten 1922. Das stattliche Buch ist eine überprüfte und durch neue Stücke erheblich ergänzte Ausgabe von Aufsätzen, die erstmals fürs „Hochland“ und andere Zeit- oder Sammel-schriften abgefaßt wurden. Sie stammen aus dem letzten Jahrzehnt vor dem Kriege oder gar erst aus der Kriegs- und Nachkriegszeit. Alle gelten der Entfaltung der nationalen und religiösen Idee in unserem westlichen Nachbarland und zwar in der Hauptsache im Frankreich seit 1870. Wo zeitlich noch weiter zurückgegriffen ist, bei Erörterung der religiösen Probleme u. a. auf de Maistre und Gratry, kommt es der Verdeutlichung und Großzügigkeit des Gesamtbildes ganz besonders zugute. Bei der geistigen Einstellung des Verf. war von vorneherein zu erwarten, daß der liturgische Gedanke den Rang voll zugebilligt erhielt, den ihm die geistigen Strömungen im Frankreich der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart einräumen. In der Tat, wenn Platz bei seiner „Weltschau der religiösen Ordnung“ Emil Baumanns *La Fer sur l'Enclume* (1920) analysiert, findet er hier alles liturgisch unterbaut, „das Leben des Helden in Stil und Rhythmus liturgisiert“. Alles Persönliche wird „eingefügt, sicher-gestellt und fortgeleitet in dem großen gnadendurchströmten Gottesdienst der Kirche“.

Auch das Gesamtleben ist bei Baumann von der Liturgie getragen: Sie ist „gemeinschaftsbildend“, eine „Quelle der Tugenden seiner Rasse“, die sie „mit einem Wall von Form, Strenge und zielsicherer Ruhe umgibt, damit sie ihrerseits zum Ganzen zusammengeschlossen, den lebendigen Wall um das Vaterland bilden können“. Hohe Begeisterung fürs Magnificat, Verwendung grandioser Psalmstellen. Ähnlich geben Charles Peguy und die um ihn nach dem Urteil eines Beobachters für Magnificat, Salve Regina und die Muttergotteslitaneien alle Summen hin. „Die Liturgie schuf Peguy und seinen Stil um“ — ja, auch seinen Stil: „Diese Litanei [seines Stils], die so unbeweglich schien, ist eine Prozession, die langsam fortschreitet, die aber weiß, wohin sie geht.“ Dies letzte ein Satz Paul Sabatiers. — Die lit. Bewegung im engeren Sinn betreffend berichtete laut Platz in der 1913 von Dom Besse O. S. B. begründeten, auch während des Krieges erschienenen lit. Zeitschrift *La Vie et les Arts liturgiques* der Herausgeber Okt. 1919 über die Weiterentwicklung der lit. Interessen, die die beste Pflege im Bistum Lille zu finden schienen. Gebe es dort doch einen Leiter für lit. Veranstaltungen, lit. Diözesanversammlungen und eine eigene lit. Zeitschrift ‚La Voix de l'Eglise‘. Sonst wirkt fürs Liturgische die ‚Revue des Jeunes‘; in der Kriegszeit ist die ‚Société des amis des arts liturgiques‘ unter Leitung von Pierre Batiffol entstanden. Sie veranstaltet Ausstellungen, musikalische Darbietungen, Zeremonien. Die ‚Société Saint-Jean‘ und andere bemühen sich, beim Wiederaufbau der Kirchen im Kriegsgebiet die Gebote einer zeitgemäßen Kunst mit denen der lit. Überlieferungen zu vereinigen. Dom Besse formulierte das „Programm der lit. Erneuerung“ dahin, daß jede Theologie, jede religiöse Belehrung „Gesang, Danksagung“ wecken, „zu religiösem Erleben“ führen müsse. Abbé Louis Rouzic nennt in seinem Werk *Le Renouveau catholique* (1919 ff.) als eine der Ursachen für die religiöse Wiedergeburt Frankreichs in der Gegenwart, an die er glaubt, die Neubelebung der Liturgie und datiert sie seit Chateaubriands *Génie du christianisme* (1802). In Pariser Vorstadtpfarreien zur Zeit zehn verschiedene Formen aufweisende Vereinigungen zur Pflege der Liturgie und des gemeinsamen Breviergebets. — Abschließend darf festgestellt werden, daß Platz die Fülle der bei ihm behandelten Probleme und Einzelheiten ganz in die Formen seines Geistes zwingt und in einer bild- und ausdrucksreichen Sprache darbietet. Bejaht man die innere Verbundenheit des spezifisch Liturgischen mit jeder Fassung der religiös-katholischen Idee, so ist damit auch gesagt, daß unser Buch dem liturgisch Interessierten weit über die hier vermerkten Mitteilungen und Urteile hinaus Belehrung und Anregung vermittelt.

[596]

W. Benzler O. S. B., *Erinnerungen aus meinem Leben*. Mit Nachträgen und Belegen hg. von P. Bihlmeyer O. S. B. Beuron 1922. Natürlich sind diese Aufzeichnungen des einstmaligen Laacher Abtes und späteren Bischofs von Metz mit liturgiegeschichtlich interessanten Notizen und Betrachtungen reich durchwoben. Benzlers Einführung ins lit. Leben erfolgte in Beuron unter P. Hildebrand de Hemptinne als Novizenmeister. Reflexe auf die Feier der Liturgie in Emaus, Seckau (Rorate-Ämter!), Laach. Erzabt Maurus und die Liturgie. Auf den Spuren Dom Guérangers (der Chorgesang in der Frauenabtei St. Cécilel). Grundsteinlegung der Dormitio in Jerusalem. Rom im Jubeljahr 1900 (Einweihung der Kirche von St. Anselm), bei der Fünfzigjahrfeier der Verkündigung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis und beim fünfzigjährigen Priesterjubiläum Pius' X. In Metz: Dreitägige Feier des Ewigen Gebets in jeder Pfarrei etwa alle fünf Jahre; der Eucharistische Kongreß 1907 und seine Schlußprozession. Die späteren Kongresse in London, Köln, Wien. Das dreihundertjährige Gedächtnis der Gründung des Ordens von der Heim-suchung Mariä in Annécý in seiner lit. Schönheit. 1913 neues Kalendarium für die Diözese Metz, 1914 Proprium, 1917 Herausgabe der Chormelodien zu den Metzter Festen. Im Fastenhirtensbrief 1914 Empfehlung der feierlichen Vesper an Sonn- und Feiertagen, auf der Diözesansynode 1914 der lit. Bewegung („Priester und Liturgie“). Schon 1903 Verordnungen über den Kirchengesang, 1904 Kommission zur Ausführung des Motuproprio Pius' X., seit 1905 Zurückdrängung der französischen Aussprache

des Lateins in der Liturgie. Ein Nachtrag des Herausgebers ergänzt die *Erinnerungen* für Benzlers Metzger Zeit und seine letzten Lebensjahre. Als ganzes wirken sie überaus schlicht und sympathisch; dem Herausgeber hätte ich namentlich für den letzten Absatz auf S. 204 etwas weniger Zurückhaltung gewünscht. Das Buch erfreut noch durch eine recht gefällige, durch Bildschmuck verschönte Ausstattung. [597]

L. Pfleger, Joseph Lotte, ein Weggenosse Péguy's. Seele 4 (1922) 292—295. Lotte (1875—1914) wendet sich nach langen Seelenkämpfen 1910 der Kirche wieder zu. „Das rein Kultische der Religion packt ihn, die Liturgie der Kirche, die geheimnisvollen Zeremonien, die mystischen Tiefen des Chorals.“ Von da an sucht er in Coutances im Bulletin des professeurs catholiques de l'Université furchtlos andere im Zeichen der Religion zu sammeln. [598]

G. v. Zezschwitz, Warum katholisch? Begründung meines Übertritts. Freib. i. B. 1922. Indem die Verfasserin ihre eigene Entwicklung zum Katholizismus hin schildert, umschreibt sie zugleich die Bedeutung des Liturgischen im kirchlichen Leben unserer Zeit. [599]

Ph. Funk, Monastischer Frühling. Hochl. 19, 2 (1922) 442—449. Die liturgische Reform Pius' X. „ist der geniale Versuch einer Reform des katholischen Gebetslebens selbst, das wieder proportioniert und zentriert sein soll, aufgebaut und eingestellt auf die Grundwahrheiten des Glaubens, auf die Grunderlebnisse des christlichen Herzens“. „Daß . . . wieder Stil ins Gebetsleben kommt, ist . . . eine Angelegenheit, an der das Wesen des katholischen Glaubens und Lebens, seine Reinheit und Gesundheit selbst hängt.“ Der pianischen Reform vorausgegangen ist „die geniale Neuerweckung des liturgischen Sinnes durch Guéranger“. Nach Funks irrtümlicher Meinung hat die Schule von Solesmes und „ihr Kind“, die Beurer Kongregation, zu einer einseitigen Entwicklung benediktinischer Wesensart geführt. Trotz aller Schätzung des Liturgischen will er mit Recht „die betont schöne, künstlerische Feier“ als benediktinische Hauptaufgabe nicht gelten lassen, sieht im Benediktinerorden vielmehr „die abendländische Form des Mönchslebens in ihrer universellen Lebensfülle“. Doch steht diese Auffassung einigermaßen in Widerspruch mit der an einer anderen Stelle seines Aufsatzes durchbrechenden Genugtuung, daß in jüngster Zeit die Orden ihren eigenen Ordensstil gegen das Allgemeine in der Kirche wieder mehr abzugrenzen suchten. [600]

H. Hermelink, Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart, vornehmlich in Deutschland. Stuttgart-Gotha 1923. Nach H. will die lit. Bewegung erstens, soweit als angängig, „Verständnis und Einfühlung in das lit. Handeln der Kirche . . . verbreiten“. Zweitens enthält sie ein „Renaissance-Moment“, denn „sie greift zurück auf frühere und klassischere Formen des Gottesdienstes, auf bessere Riten der Vergangenheit“. Drittens betont sie mit und neben dem Opfercharakter der Messe stärker den Mysteriencharakter. Abgesehen davon, daß Punkt 2 doch nur in beschränkter Weise zutrifft, sind bei den im ganzen sympathisch gefärbten und in ihrer Art fesselnden Darlegungen von H., die zuerst als Aufsatzfolge der „Christlichen Welt“ erschienen, Einzelheiten zu beanstanden. So, wenn er das Mysterium mit „durch die Fremdsprache“ „bedingt“ sein läßt, „die aber doch wahrhaftig in den klassischen Zeiten der alten Kirche keine solche war“. In Wirklichkeit gehört die Fremdsprache zum Ritus, wie er geschichtlich geworden ist. So, wenn man bei ihm an zwei Stellen herauslesen kann, als ob heutzutage die Gläubigen durchweg während der Messe moderne „oft recht kitschige“ Andachten pflegten, unter denen außer dem Kult des „blutigen“ Herzens Jesu, der Schmerzen Mariä und dem Rosenkranz sogar die Kreuzwegandacht figuriert. So — um auch etwas Äußerliches zu nennen —, wenn unser Jb. als Teil der Sammlung *Ecclesia orans* erscheint, die ihm das „Sammelorgan“ der lit. Bewegung ist. H. scheint auf Entscheidungen der Ritenkongregation „für oder gegen die neuen Gedanken“ zu warten und gibt zu „bedenken, daß der moderne Katholik sich an das Individualerleben im Gottesdienst durch jahrhundertelange Erziehung gewöhnt hat“. Nicht die Gebildeten schlechthin ziehen, wie

er meint, den feierlichen Hochämtern „die schlichten stillen Messen weit vor“, sondern nur die Gebildeten ohne sorgfältigere lit. Erziehung, und auch diese vielfach aus akzidentellen Gründen. Daß es „nicht schwer genug gedacht werden kann, die große Laienschaft zum gänzlichen Miterleben an allen einzelnen Zeremonien und Handlungen der Messe zu erziehen“, ist freilich richtig. Für „die vielen doch gar keinen Gemeinschaftscharakter tragenden . . . Privatmessen“ in Maria Laach wird man noch eine andere Begründung haben, als daß sie „eben nötig seien, schon der vielen, auch ausländischen Meßstiftungen wegen“. Gut, daß der Satz des Erstdrucks: „Die Dollarmesse aber verunziert die schönste liturgische Reform“ in der Buchausgabe weggefallen ist. [601]

E. Krebs, *Die Protestanten und wir. Einigendes u. Trennendes*. München 1922 = Der katholische Gedanke 4. Weil das religiöse Erlebnis zum Tod des religiösen Lebens führt, erhebt man jetzt von der „ganz modernen neuprotestantischen Seite den Ruf nach Ersetzung der Predigt durch mehr Liturgie, ähnlich wie wir bei altprotestantischen Gläubigen die Bemühungen um Neubelebung der lit. Gottesdienste jetzt so besonders lebhaft am Werke finden.“ Bei ihrer Tagung 1921 in Berlin haben die altgläubigen Hochkirchler „ihren lit. Festgottesdienst mit reichem Ornat, Weihrauch, Musik u. Gesang gefeiert“. Heiler hält in Marburg lit. Gottesdienste mit Studenten; auch in süddeutschen Kirchen mehrfach lit.-musikalische Feierlichkeiten, in Berlin Wandervögel-Maiandachten. [602]

G. Pfeilschifter, *Die kirchlichen Wiedervereinigungsbestrebungen der Nachkriegszeit*. München 1923. Die Unionsarbeit des Papsttums liegt vornehmlich auf dem Gebiet der Riten. „Es gilt, dem orientalischen Vorurteil zu begegnen: ‚Wer seinen Ritus wechselt, wechselt seine Nationalität.‘“ „Versuch unmittelbarer aktiver Bekehrung behufs Übertritt zur katholischen Kirche entweder gleich des lateinischen Ritus oder einer unierten Form mit griechischem Ritus u. altslawischer Kultsprache.“ Neuestens wünscht Erzbischof Eduard von Ropp, „man solle das Zwischenstadium der unierten Form nicht mehr neu schaffen bei Unionsmöglichkeiten, sondern die Unionswilligen sofort voll und ganz zum lateinischen Ritus überführen, eventuell mit fakultativer Beibehaltung des griechischen Ritus, wenn es die Gläubigen wünschen. Erzbischof A. v. Szeptyckij von Lemberg empfiehlt, abendländische Orden sollen Provinzen mit orientalischem Ritus bilden u. deren Mitglieder sollten dann im Orient für die Union arbeiten. Und orientalische Orden müßten veranlaßt werden, ihren Nachwuchs aus dem Abendlande zu beziehen.“ [603]

Julius, *München im katholischen Geistesleben der deutschen Gegenwart*. Hochl. 19, 2 (1922) 497—506. An Kirchenfesten, Karfreitag u. Fronleichnam zeigt sich „erst ganz, wie durch und durch katholisch diese Stadt ist“. Doch „das gottesdienstliche Leben ist fast noch ganz in den Banden der individualistischen Andacht“, „der Geistlichkeit fehlt gelegentlich Würde und Disziplin im Vollzug der heiligen Riten, fehlt fast im ganzen die Einstellung auf ein deutlicheres Heraustretenlassen der Grundformen u. Grundgedanken des kirchlichen Gebetslebens“. [604]

Diözesansynode des Bistums Trier 28.—30. Sept. 1920. Hrsg. v. Bischöfl. Generalvikariate zu Trier. Trier [1921]. Einige Dekanate beantragten, daß die Prophetien am Karsamstag „nicht mehr gebetet werden mögen, weil dadurch der Gottesdienst zu sehr verlängert werde u. die verständnisvolle Anteilnahme des Volkes fehle“. In der Diskussion betonte Abt Herwegen O. S. B., daß die Karsamstagsliturgie als die hervorragendste lit. Leistung der Urkirche dem Volk wieder vertraut werden müsse. Ebenfalls angeregt wurde der Ausfall der Benedictio fontis am Pfingstsonntag. Synodalbeschuß: „Da die Anträge . . . das Gebiet der allgemeinen lit. Gesetze betreffen, die der Kompetenz der Diözesansynode nicht unterstehen, so kann die Synode nur anregen, der Ordinarius möge in Erwägung ziehen, ob er der Ritenkongregation geeignet erscheinende Wünsche unterbreiten solle.“ Eine längere Erörterung entspann sich über den Begräbnisritus. „Die wunderbaren Trostgründe“ dieses Ritus kämen bei dem des Lateinischen unkundigen Volke nicht zur Geltung. „In der Diözese Limburg sei das Begräbnis deutsch.“ In Koblenz neuerdings am Schluß der Beerdigung ein

deutsches Gebet, das „allgemein gefalle“. Namentlich für die Diaspora empfehle sich ein deutscher Begräbnisritus. Abt Herwegen führte aus, „die an die Gläubigen gerichteten Gebete können in deutscher Sprache gebetet werden“. Synodalbeschluß: „Die Anregungen betr. Gebrauch der deutschen Sprache . . . werden . . . der Behörde wenigstens in dem Sinne empfohlen, daß die erbauenden Gedanken der Gebete bei Sakramentenspendung (Taufe, letzte Ölung, Trauung) u. beim Begräbnisritus dem Volke näher gebracht werden. Eine tiefere Einführung in die Liturgie der Kirche erscheint überhaupt zeitgemäß, u. es dürfte im Rahmen der Kommission für Katechismusreform liegen, für eine entsprechende Ausgestaltung des Religionshandbuches zu sorgen.“ Bestrebungen, die zweiten Feiertage der Hochfeste in foro abzuschaffen, werden von der Synode abgelehnt, „damit die Hochfeste nicht einer noch größeren Entheiligung anheimfallen“. — Einzelheiten über die lit. Umrahmung der Synode. [605]

Die Diözesan-Synode des Erzbistums Köln 1922 am 10., 11. u. 12. Oktober. Köln 1922. Die Dekrete über die Kirchenmusik weisen auf das Motu proprio Pius X. vom 22. Nov. 1903 hin: „Der Gregorianische Choral nach der Vatikanischen Ausgabe ist mit Vorliebe zu pflegen. Alle Sänger sollten sich die Anschauung des Papstes zu eigen machen, daß die heilige Liturgie an Feierlichkeit nichts einbüße, wenn die heiligen Texte nur im Schmucke der Choralmelodien vorgetragen würden.“ Beim Hochamt sei es nicht gestattet, Gesangstexte ganz oder teilweise auszulassen. Der Gesang des Sanctus solle nach den kirchlichen Vorschriften vor der hl. Wandlung beendet sein. Der harmonische bzw. polyphone Gesang empfehle sich zur Auszeichnung der höheren Feste, besonders die klassische Polyphonie im sog. Palestrinastil. Die Teilnahme des Volkes am lit. lateinischen Gesang sei dringend erwünscht, vor allem auf dem Lande u. in kleineren Pfarreien mit seßhafter Bevölkerung. In Betracht kämen hier die einfacheren Choralgesänge aus dem Ordinarium Missae u. Vespere, das Te Deum, die Antworten bei der hl. Messe, die Litaneien von allen Heiligen, vom Namen Jesu, von der Mutter Gottes, die marianischen Antiphonen, das Tantum ergo. All das müßte in Predigt u. Katechese mehr u. mehr dem Verständnis erschlossen werden. Die sakramentale Ausstattung sei vorgeschrieben nach, gestattet auch während der Hauptmesse an Tagen, die im einzelnen aufgezählt werden (außer an zwölf hohen Feiertagen in der ganzen Fronleichnamsoktav, am Herz Jesu-Fest u. am ersten Freitag eines jeden Monats). Das sog. Vierzigstündige Gebet dürfe am dritten Tage, wenn er Werktag ist, bereits mit dem Hochamt beendet werden. Begräbnisse außer von Geistlichen und Ordenspersonen, die nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit levitierten Exequien stehen, sollen nur von einem Geistlichen gehalten werden. Ministration bei andern Trauerämtern bleibt nur im Falle von Stiftungsverpflichtungen erlaubt. Exequien gehören untrennbar zu jedem kirchlichen Begräbnis. Ein würdevoller Vollzug des Taufritus am Taufbrunnen wird eingeschärft. Die Trauung soll möglichst mit der Brautmesse verbunden werden u. in der heimatlichen Pfarrkirche der Braut stattfinden. Die Synode empfiehlt Anlage eines Pfarrbuches für Gottesdienst u. kirchliche Gebräuche. Sie postuliert in Rom die Kanonisation des sel. Petrus Canisius. [606]

A. G'sell O. S. B., *Holländische u. deutsche liturgische Bewegung*. Benedikt. Msschr. 4 (1922) 299—304. Umschreibt und ergänzt den Jb. 2 Nr. 433 registrierten Aufsatz von J. Braun S. J. [607]

H. Schroers, *Hollandia docet. Vom Geistesleben u. Organisationswesen des holländischen Katholizismus*. Das neue Reich 5 (1923) 485—487, 505—507. Die deutsche lit. Bewegung wendet sich an die akademisch Gebildeten. Sie schränkt den Begriff der Liturgie auf Messe u. allenfalls Chorgebet, auf Missale u. Brevier ein. Den übrigen Gottesdienst, die Spendung der Sakramente u. Sakramentalien berücksichtigt sie kaum. Sie hält die Gebildeten den Volksandachten fern. Außerdem bevorzugt sie die geschichtliche u. ästhetische Seite der Liturgie zuungunsten des Wesentlichen, sogar zuungunsten der Erbauung. „Sog. ‚Katakombenmessen‘ vor einem Häuflein Auserwählter hinter verschlossenen Türen“ sind „der Sache wie dem Worte nach eine Torheit“. Die heutige Form des Meßritus kann durch keine lit. Bewegung

geändert werden, die Liturgie ist kein „Gegenstand für neuromantische Versuche“. Im Gegensatz zu Deutschland war in Holland von jeher die Weltgeistlichkeit unter Oberleitung der Bischöfe Trägerin der Bewegung. Durch populäre Flugschriften, „Handbüchlein“, Bildchen für Kinder ist dort „jeder separatistischen Gefahr vorgebeugt“, werden „die Bemühungen . . . auf der ganzen Linie des kirchlichen Gemeinschaftslebens fruchtbar gemacht“. In den lit. Vereinigungen Hollands sind die Laien lediglich Teilnehmer. [608]

A. Hammenstede O. S. B., *Die liturgische Bewegung in Deutschland. Bemerkungen zu kritischen Äußerungen in dem Aufsatz 'Hollandia docet'.* Das neue Reich 5 (1923) 815—817. Die deutsche Bewegung unterscheidet sich dadurch von der holländischen, „daß es ihr vor allem darum zu tun ist, den Gläubigen den geistigen Inhalt der Liturgie zu vermitteln, mit anderen Worten, ihnen den Zutritt zu den göttlichen Dingen zu erschließen, die unter der rituellen Symbolik verborgen sind“. „Die holländische Bewegung läßt es sich dagegen angelegen sein, die genaue Kenntnis der Symbolik, d. h. des Ritus zu verbreiten.“ In Deutschland ist man bewußt selbständig vorgegangen. Dennoch hat auch hier die Bewegung „in allen Schichten der katholischen Bevölkerung“ gezündet, obwohl sie bei den akademisch Gebildeten u. den Gebildeten im weiteren Sinne beginnen mußte. „Gruppengottesdienste“ sind durch die heutigen Verhältnisse bedingt u. waren auch vor der lit. Bewegung üblich. Letztere pflegt gerade den Gemeinschaftssinn, wirbt sie ja hauptsächlich für den vornehmlichsten Gemeindegottesdienst, das Hochamt. Je liturgischer ein Seelsorger denkt, um so höher kann er auch bei den Volksandachten greifen. Der deutsche Episkopat ist seinerzeit in Sachen der lit. Bewegung befragt worden u. hat sich warm zustimmend geäußert. Auch der Klerus ist dringend gebeten worden, „sich der großen Sache anzunehmen“; in Holland liegt die Seelsorge z. T. in Händen von Ordensgesellschaften. Daß in den dortigen Vereinigungen, wie sie ähnlich in Deutschland überhaupt nicht bestehen, keine Laien sind, hängt mit dem oben gekennzeichneten Ziel der holländischen Bewegung zusammen. Von der Messe muß alle lit. Einführung ausgehen; schon längst beschäftigt sie sich aber auch in Deutschland mit den Sakramenten. „Der Name ‚Katakombenmesse‘ stammt nicht aus den Kreisen der lit. Bewegung, sondern geht auf Leute zurück, die in den . . . Krypten rheinischer Kirchen dem Gottesdienst beiwohnten u. nun den eigenartigen Eindruck, den der halbdunkle u. antik wirkende Raum zusammen mit der lit. Feier auf sie machte, nicht besser wiederzugeben wußten.“ Die Missa recitata entspricht dem heutigen Ritus u. den Absichten Pius' X. [609]

G. Brom, *Brief aus Holland.* Hochland 20, 2 (1923) 352—362. „Die besondere Art unserer lit. Bewegung hat ihren Grund wohl darin, daß wir bis jetzt kaum einen katholischen Akademikerstand oder einheimische Benediktiner besitzen (die führende Abtei in Oosterhout ist ja französisch) u. daß die praktische Gesinnung unseres Volkes immer pastorelle Forderungen in den Vordergrund rückt. Daß die lit. Vereine nur aus Priestern bestehen dürfen, hängt mit der exklusiven Seminarerziehung des Klerus . . . zusammen, ändert aber nichts an der Tatsache, daß Laien den ersten Anstoß zur Bewegung gaben, die ersten Vorträge samt dem ersten Kongreß über Liturgie sowie die ersten Kurse über das Kirchenlatein abhielten, noch daß die lit. Vereinigung selbst gelegentlich einen Laien als Redner einlud.“ [610]

Th. Michels O. S. B., *Maria Laach.* Die Westmark 2 (1922) 268—272. Es ist die Aufgabe Laachs, „das objektive, aber von starken Kräften bewegte innere Leben der Kirche durch die vorbildliche Pflege der Liturgie derart der ganzen Kirche vorzuleben, daß alle ihre Glieder von dem heiligen Wunsch ergriffen werden, so viel von Geist und Form des Erlebten in ihr Leben mitzunehmen, als es zu fassen vermag“. Laach „weiß aber auch, daß dieses liturgische Leben nur in kleinern Gemeinschaften intensiver gelebt werden kann, wenigstens solange als es noch nicht wieder Gemeingut der einzelnen Gemeinden u. der Gesamtkirche geworden ist, u. daß es in seinen verschiedenen Trägern vielfach abgestuft sich auswirkt“. Feinsinnige Einzelanalyse des

benediktinischen u. des von der „klaren Einsicht einer führenden Persönlichkeit“ getragenen Maria Laacher Ideals. [611]

In mortem Benedicti PP. XV. Acta Apostolicae Sedis 14 (1922) 53—92. [612]

Conclave et exaltatio Ssⁿⁱ Domini Nostri Pii PP. XI. Acta Apostolicae Sedis 14 (1922) 109—142. Die amtlichen Berichte über Papstwechsel u. Conclave, insbesondere auch über ihren rituellen Verlauf. [613]

A. Stock (Koch ist irrtümlich gedruckt) O. S. B., *Pius XI. u. die Liturgie*. Köln. Volksztg. 1922, Nr. 884 (19. Nov.). Pius XI. in liturgicis Erbe Pius' X.: Krönungsfeier 12. Febr. 1922 wieder in St. Peter. Christi Himmelfahrt ebendort Papstmesse anlässlich des Eucharistischen Kongresses mit gregorianischem Choral, unveränderter Tagesliturgie u. Gsangstücken (Introitus, Offertorium, Communio) in vollständiger, vortridentinischer Form. Vgl. dazu Jb. 2 Nr. 437. In der Nacht vom 26. auf den 27. Mai 1922 feierliche Anbetung in St. Peter im Stil der alten Vigilien mit Privatvotivmesse des Papstes de SS. Sacramento, die zu einer spontanen missa recitata wurde. [614]

Mitteilungen des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung. Insbesondere H. 4. 5. 1922, 6. 7. 1923. Die lit. Tagungen u. die großen Herbstversammlungen des Verbandes in Heidelberg (1922) u. Ulm (1923) als weithin leuchtende Ausstrahlungen der lit. Bewegung. [615]

C. Sonnenschein, *Neues italienisches Reisetagebuch*. Hochland 20 (1922/23) I 278—293. Reise Mai 1922. Im griechischen Kolleg in Rom Benediktiner mit griechischem Ritus. In Tivoli Prozession der Madonna von Quintiglio. In Brescia an S. Maria della Pace der Oratorianer P. Bevilacqua, „der Vorkämpfer der italienischen liturgischen Bewegung“. Sie wächst an, vor allem bei Studenten und Gymnasiasten. Italienisches Parallelmissale zu Schott, herausgegeben von Edmondo Battisti O. S. B. aus der Badia di Finalpia bei Genua (Turin: Marietti). Erste liturgische Woche in Brescia unter P. Bevilacqua. Ziel der Bewegung: Rimettere Dio al suo posto. „Die eigentliche Bedeutung der kirchlichen Feste muß wieder herausgehoben werden. Der neuere religiösen Entwicklung soll ihr Recht bleiben. Aber Einbettung in den großen Stil der Liturgie. Die Spezialandachten mögen ihre Tage im Monat haben. Aber sie sollen die Linie des Kirchenjahres nicht zerbrechen.“ Sakramentsprozession von 40 000 Mailänder Jugendlichen. [616]

R. Neumes, *Die Springprozession zu Echternach, Pfingstdienstag 1922*. Das Heilige Feuer 9 (1921/22) 414—418. Beteiligung des Bischofs, aber Klerus und Sänger schreiten nur. Als ganzes, abgesehen von „Miltmachrenommisten“, monumental. [617]

E. v. Igel, geb. Bronsart v. Schellendorff, *Die Hochkirchliche Vereinigung*. Die Hochkirche 1923, 73—77. Dieser Aufsatz und zahlreiche andere Darlegungen und Mitteilungen der Zeitschrift, in der er erschienen ist, beleuchten auch die lit. Tendenzen der Hochkirchlichen Vereinigung und ihr Verhältnis zur kath. Liturgie. [618]

H. A. Krose S. J., *Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland*. Bd. 11. 1922—23. Freib. 1923. Vgl. Jb. 2 Nr. 441. Siehe namentlich auch Acta Apostolicae Sedis und Archiv für kath. Kirchenrecht. [619]

E. Przywara S. J., *Kirche als Lebensform* (St. d. Zt. 53. Jhg. 105. Bd. [1923] 314—317) gibt einige Bemerkungen über die sog. „liturg. Bewegung“, die nach ihm eine „Reaktion objektiv-gebundener Seelenhaltung gegenüber religiöser Subjektivität, eine Betonung erdentrückter ‚Verklärung‘ gegenüber einer erdgebundenen Religiosität des Sündenkampfes und der Leidensliebe“ ist, „das ‚Erwachen der Kirche in den Seelen‘ mehr in einer Art Absage an die Kämpfe und Schwierigkeiten und Leiden des Alltags sah, in einem seligen Sich-verlieren in die friedvollen Harmonien der lit. Feier; nicht eigentlich in einem Durchdringen des Alltagslebens mit dem Geist der Kirche, sondern in einem Entrücktwerden aus dem Erdenalltag in den Verklärungsglanz des Himmels“. Der heutige Mensch lechze „nach einer inneren Lösung, nach einem Lebensideal des realistischen Wirklichkeitsmenschen“, die lit. Bew. aber habe „so eine Art Monsalvatbedeutung“, sei ein „Tabor über, nicht im Alltag“. Diese

Auffassung ist vom Standpunkt der neueren Frömmigkeit aus gesehen und übersieht, daß es auch andere Formen gibt, das Leben mit dem Geiste der Kirche zu durchdringen; daß die Kirche gerade in ihrer blühenden Jugendzeit ganz aus dem Mysterium der Liturgie lebte und dabei gewiß nicht leidenssüchtig war, wie die Märtyrer beweisen. Richtig ist, daß die Lit. stets einen freudigen Charakter trägt und Friede und Harmonie verbreitet; diese kommen aber nicht aus einem Vorbeigehen an den „Schwierigkeiten“ und „schmerzlichen Lebensrätseln“, sondern aus der Fülle des Glaubens und der Geduld. So ist es denn leicht verständlich, daß gerade der „heutige Mensch“, der wieder ganz aus dem Religiösen leben und seiner Kirche froh werden will, sich an dem Geiste der Liturgie orientiert. O. C. [620]

H. Platz, *Zwischen heute und morgen. Hinweise und Hoffnungen*. Habelschwerdt 1923 = Bücher der Wiedergeburt 5. Unter anderem Beiträge zum Thema: Der Mensch von „heute und morgen“ und die Liturgie. [621]

L. Gt., *Ecclesia orans. Une nouvelle école de liturgie dans l'Allemagne catholique* (La Vie et les Arts lit. 9 [1922/3] 504—511). Eine anerkennende Würdigung der von Maria Laach ausgehenden lit. Ideen, bes. nach *Eccl. or.* 1—3 und 9, die zeigt, daß diese Gedanken auch in Frankreich geschätzt zu werden beginnen. O. C. [622]

H. Frick, *Religiöse Strömungen der Gegenwart. Das Heilige und die Form* (Wissensch. u. Bild. 187, Lpz. 1923). Das tiefe und feine Werkchen kommt immer wieder auf die Notwendigkeit zurück, daß das „Unbedingte“ neben sich den „Drang nach Gestaltung, Verkörperung, Offenbarung“ (S. 25) haben muß. Das „deutsche Mißtrauen gegen Gestalt u. Form ist durch die Reformation um einen neuen Zug vermehrt worden“ (37). Auch der Katholizismus sei dem „Rationalismus, Subjektivismus, Individualismus“ weithin erlegen; daher „die Gleichgültigkeit u. der mechanische Betrieb, mit denen in der älteren Theologengeneration die Fragen des Kultus behandelt werden. Die Geringschätzung der Formen, sowie das starre Festhalten an den nun einmal vorhandenen gehören innerlichst zusammen“ (38). Symptom eines folgenschweren Wandels ist die liturg. Bewegung bei Katholiken, Protestanten und Juden. Es offenbart sich in ihr eine Rückkehr zum Gestalteten, zum Irrationalen, zur Gemeinsamkeit und zur Anerkennung objektiver Gegebenheiten. Leichter haben es die Katholiken, die in ihrem Kulte „ein klassisches Motiv für lit. Handeln“ besitzen. Die Benediktiner rufen „den in ihrer Konfession von alters her gepflegten Formensinn zu neuer Tat“ auf. Die ganze Bewegung „enthält Verheißung“ (40—44). O. C. [623]

Nachrichten.

Am 18. März 1923 starb der Senator J. Fr. Gamurrini, der besonders in der Archäologie sich auszeichnete. Für die Liturgie überaus wichtig war die Entdeckung der *Peregrinatio ad loca sancta*, die er 1887 aus einer Hs. von Arezzo zum erstenmal herausgab und der Silvia zuschrieb: *S. Hilarii tractatus de mysteriis et hymni et S. Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta* (Rom, 2. Aufl. in der Studi e documenti IX, Rom 1888). [624]

Am 31. März 1923 starb zu Rom P. Felix Grossi-Gondi S. J. Auch er war vor allem christlicher Archäologe. Seine Hauptwerke sind: *I principii e problemi di critica agiografica*; *Trattato di epigrafia cristiana*; *I monumenti iconografici ed architettonici dei primi secoli*. Dazu viele Aufsätze in der *Civiltà Cattolica* und im N. Bull. di Arch. crist. [625]

Über P. Cagin O. S. B. † 8. IV. 1923 s. oben Nr. 26. [626]

Liturgische Bestrebungen in Ungarn. Im Geiste der *Ecclesia orans* gibt F. X. Szunyogh O. S. B. die Sammlung *Leleklet Könyvei* heraus, die vermöge ihrer großzügigen Anlage berufen ist, das Organ der liturgischen Erneuerung in Ungarn zu werden. Einige Nummern sind bisher erschienen, darunter allerdings

Übertragungen deutscher und belgischer Werke. Neben dem oben (Nr. 10) besprochenen Werk des Zisterziensers Akos Mihályfi, das aus Universitätsvorlesungen über den öffentlichen Gottesdienst hervorgeht, und neben Edgar Artners Werk über das Kirchenjahr (Nr. 75) ist an Werken außerhalb der *Lelekiélet Könyvei* noch zu nennen eine für liturg. Zwecke berechnete Übersetzung und Erklärung der Psalmen von F. Sebes, sowie zwei Büchlein über die Firmung und die Weihen, die Bischof Stephan Hanauer von Vác für seine Gläubigen schrieb. A. W. [627]

E. Caronti O. S. B., Abt von St. Johannes Ev. in Parma, gibt im Verlag der Società anonima tipografica fra Cattolici Vicentini, Vicenza, ein *Bolletino Liturgico* heraus, dessen 1. Heft vom 20. Mai 1923 ist. Diese Monatsschrift wendet sich an weitere Kreise; man erhofft von ihr eine Stärkung des Pfarrei- und Diözesanangefühls durch die Lit. A. W. [628]

Liturgische Reform bei Protestanten. *Christianisme au XX. siècle* (26. Janvier 1922) sagt, daß in Marseille eine lit. Kommission eingesetzt worden sei, um das offizielle Kultusformular zu bereichern, da viele namentlich für den Sonntagsgottesdienst eine Reform wünschen. Es sei zu bedauern, daß ein so universales Gebet wie das *Gloria in excelsis* fehle. Die Feier des Advents solle eingeführt werden, ebenso die Feier der Geheimnisse der Passion an den Sonntagen vor Ostern. In der Lit. von Advent bis Pfingsten sollen die großen geschichtlichen Erinnerungen des Christentums zum Ausdruck kommen. H. H. [629]

G. Zabriskie, *Prayer Book Revision* (Anglican Theol. Review 5 [1922] 1—12). Zab., Mitglied der 1913 zur Reform des Prayer Book eingesetzten Kommission, spricht über deren Arbeiten und Vorschläge. So soll z. B. der Glaube an die Communio Sanctorum wieder mehr betont werden beim Begräbnisritus und beim Communion Office im Gebete für die streitende Kirche; es wird empfohlen, die Heiligen wieder in den Kalender aufzunehmen, nicht bloß die Nationalheiligen, sondern auch andere, z. B. Franziskus, Theresia, die Martyrer von China. Für Epiphanie, Purificatio, Transfiguratio, Allerheiligen sollen eigene Präfationen eingeführt werden. H. H. [630]

Autorenverzeichnis zum Literaturbericht.

- | | | | |
|---------------------------------------|---|---|--|
| Abb 207 | Blondel 329 | Chaine 500 | Emereau 522 |
| Abbott 262 | Blume 312. 327 | Charles 212 | Emieu 492 |
| Abert 413 | Bos 297 | Clemen 150. 161 | Endl 543 |
| Adler 463 | Borgmann 61 | Closson 351 | English 299 |
| Agius 278 | Borgonovo 146 | Cohen, A. 187 | Euringer 527 |
| Aich 536 | Borland 498 | Cohen, G. 343 | |
| Albers 359 | Borremans 396 | Colliis 117 | Fangauer 199 |
| Alençon, d' 9. 283.
544 | Boudinhon 50 | Connolly 72. 202 f.
210. 213. 510 | Faral 341 |
| Alfonso 62 f. | Bousset 191 | Copelli 288 | Faustmann 41 |
| Algoud 335 | Box 187 | Corswarem, de 235 | Fehr 344 |
| Amerigo 36 | Boye 574 | Creten 188 a | Fehrle 155 |
| Anda 497 | Boyer d'Agen 408.
417 | Croegart 7 f. 149 | Felini 352 |
| Anderson 237 | Bracaloni 256 | Cumont 179 | Fendt 207. 285 a |
| Andrieu 58. 286 | Brachvogel 541 | Cureton 204 | Ferretti 387. 429 |
| Angles 393. 453 | Brasse 539 | Curt 174 | Festugière 9 |
| Artnr 75. 627 | Braunsberger 555 | | Ficker 436 |
| | Brinktrine 64. 205 | D'Alès 303 | Finke 336. 586 |
| Badcock 185 | Britt 112 | Dalman 340 | Fischer 484 |
| Bange 265 | Brom 610 | David 422 | Fleischer 427 |
| Barbarin 550 | Bronarski 373 | Delamare 282 | Fleißner 452 |
| Barcelona, de 4 | Bruneau 343 | Delaporte 385 | Flicoteaux 78. 81 |
| Barth 575 | Brunold 465 | Delaunay 560 | Fornaroli 62. 70 |
| Batiffol 44. 297 | Buchberger 46 | Delehaye 322 | Fortescue 24. 50 |
| Battisti 148 | Buenner 82. 285 | Delisle 281 | Fraebel 118 |
| Baudin 588 | Bughetil 255 | Déonna 230 | Franchi de' Cavalieri |
| Baudot 142 f. | Bultmann 192 | Dewick 239 f. | Franz 336 [224] |
| Baumgarten 559 | Burel 71 | Dibble 208 | Freisen 234 |
| Baumstark 54. 204.
499. 525 | Bürgel 129 | Dieckmann 197 | Frere 210. 240 |
| Bayart 67. 71 | Burkitt 187. 204. 255.
513. 517 f. | Dold 542 | Frick 623 |
| Beauduin 65 | Burlet 572 | Dölger 177 f. | Frost 317 |
| Beaufin 8 | Busse 182 | Döller 155 | Fuller 176 |
| Becker 238 | | Domenici 277 | Funk 17 |
| Beckh 415 | Cabassut 256 | Dornseiff 181 | Gajard 397. 424 |
| Beißel 259 | Cabrol 25. 35. 47.
91. 109 | Douglas 368 | Galtier 98 |
| Bellague 358 | Cagin 26. 626 | Duchesne 25. 217 | Gammurini 624 |
| Bendinelli 173. 217 | Callewaert 35 a | Duhr 565. 567 | Ganszyniec 230 |
| Benzler 597 | Camet i 457. 466 | Duine 273 | Gardner 117 |
| Bergmans 450 | Capelle 328. 405 | Dumaine 77 | Gass 489. 577. 583 |
| Bernareggi 120—2 | Caronti 6. 34. 51. 54.
628 | Dunin-Borkowski 79 | Gastoué 370. 386.
392. 398. 414. 486 |
| Bernasconi 494 | Casei 53. 58. 171. 180.
207. 211. 221. 311.
323. 339 | Durand 383 | Gehrich 179 |
| Bernoulli 336 | Casimiri 458 f. 462 | Eberlin 483 | Geiger 437 |
| Bertram 23 | Cavaltini 293 | Eeles 117 | Gerullis 347 |
| Besse 384 | Caza 445 | Ehsses 554 | Gihl 116 |
| Beth 151 | Cecchelli 217 | Eichmann 334 | Gildas 551 |
| Bévenot 92 | | Einstein 360 | Gillmann 298. 333 |
| Beyer 22 | | Eisenhut 140 | Gleyo 365. 382 |
| Biginelli 287 | | Eisler 177 | Glück 20 |
| Blau 481 | | Elmgren 234 | Godu 27 |

- Goeblinger 381
 Göttler 138
 Götzel 137
 Gougaud 305
 Gourmont 321
 Goyau 531
 Graff 530
 Gräßlinger 469
 Grattan Flood 342.
 479
 Grébaut 519—21
 Greßmann 160
 Grill 196
 Grisar 345
 Grossi Gondi 217.
 332. 625
 Gruppe 272
 G'sell 607
 Guardini 131.
 Gubianas 33
 Guidi 218
 Güntert 154
 Gwynn 262
- H**aapanen 234
 Habichts 246
 Haeckel 592
 Hammenstede 609
 Hanauer 627
 Handschin 376 f.
 Hanssens 90. 594
 Hapgood 503
 Harnack 214
 Harrisson 71
 Hashagen 558
 Hasse, J. A. 464
 Hasse, M. 468
 Heiler 16
 Hennecke 203
 Henniges 310
 Hermann 582
 Hermelink 601
 Herwegen 80. 236
 Hesse 178
 Hobeika 509
 Hoffmann 189
 Hofmann 346
 Hofweiller 322
 Hoidschmidt 135
 Holl 48
 Holweck 78
 Hopfner 180
 Hubaux 174
 Huber 136
 Hudal 532
 Huf 68
 Hülster 540
 Huonder 561
- I**delsohn 410
 Igel, v. 618
- Ilvonen 341
 Indy, d' 418
 Isoz 430
- J**ames 268
 Jeppesen 456
 Jöde 474
 Jonkers 300
 Josi 218. 225
 Jugie 78 a. 514
 Julius 604
- K**ahn 264
 Karalevskij 501 f.
 Kastner 106
 Kaufmann 215
 Kautz 139
 Kehrer 485
 Keil 206
 Kempf 41
 Kempkes 589
 Keßler 416
 Kieffer 38
 Kirsch 216. 223. 301
 Klemetti 234
 Koch 320
 Koeniger 291
 Kramp 69. 89. 93.
 529
 Krebs 5. 602
 Kreps 394. 419
 Kreuser 131
 Krose 619
 Kroyer 436
 Krüger 191
 Krypjaković 523
 Kunz 39
- L**abriolle 315
 Lalien 49
 Lampen 19. 290. 549
 Landsberg 170
 La Piana 224
 Latte 179
 Leclercq 47
 Lecroq 407
 Leduc 142
 Lehmann 238. 266.
 336
 Leidinger 243—5
 Lietzmann 28. 222.
 224. 236. 284
 Lindhagen 257
 Lockton 72
 Loew 266
 Loewe 188
 Löffler 258 f. 546
 Lohmeyer 195
 Ludwig 432. 435
 Lüers, G. 311
 Lüers, L. F. 338
 Lugano 287
- M**aaß 233. 524
 Maaß 171. 230
 Mackeprang 261
 Maclean 117
 Madson 261
 Malin 234
 Mancini 228
 Manna 217. 227
 Maréchaux 477
 Martin 29
 Marucchi 217. 219—
 22. 292. 331
 Mason 312
 Mayer, H. 134
 Mayer, J. 590
 Meester, de 66
 Menhardt 269
 Mentz 242
 Mersmann 354. 471
 Meyer, K. 355
 Michalitschke 426
 Michel, C. 252
 Michel, E. 18
 Michels 11. 611
 Mihályfi 10. 627
 Miller 110
 Mir 552
 Mocquereau 425
 Mohlberg 240
 Molitor 128
 Monteverde 454
 Morin 12. 292. 295 f.
 327
 Mosvid 347
 Mouldsdales 59
 Mühlmann 372
 Müller-Blattau 380
 Müller, H. 357. 472
 Müller, W. 578
 Mutz 145
- N**adler 319
 Nasoni 455
 Nau 515 f.
 Neumes 617
 Neuß 200
 Nilsson 169
 Norden 111
 Novak 266
- O**connell 32
 Oliger 580
 Orel 436
- P**aladini 178. 184
 Paquay 235
 Paris, G. 297
 Paris, R. 411. 420
 Parsch 88
 Paschini 557
 Pasté 102. 289
- Pastor 292. 556
 Pedrelli 453
 Peissard 330
 Pérennés 108
 Peters 99. 284
 Petersen 261
 Petzet 263
 Pfeilschifter 603
 Pfister 165 f.
 Pfleger 566. 598
 Pfülf 585
 Philip 92
 Philippi 247
 Philipps 478
 Platz 596. 621
 Poggi 302
 Polaczek 568
 Portoluppi 15
 Pothier 399 f.
 Potiron 423
 Pozo, del 100
 Power 212
 Praetorius 375
 Preisigke 190
 Profumo 221
 Pruner-Seitz, v. 130
 Przywara 74. 620
 Pullan 505
 Puniet, de 101. 103
- R**aab 136
 Rabotin 94
 Rajji 508
 Ramin 491
 Ranft 132
 Rauch 579
 Raugel 350. 444
 Reinach 371
 Reiß 446. 475
 Reitzenstein 161
 Rest 584
 Rheinwald 337
 Ribera 390
 Riemann 362—4. 412
 Ries 42
 Righetti 27. 95. 248
 Riley 504
 Robinson 117. 213
 Rocal 124
 Rodhe 194
 Rojdestvensky 304
 Rojo del Pozo 56
 Rooth 339
 Rosenberg 114
 Rosenmund 319
 Rossi, de 225
 Rostagno 459
 Roth 276
 Rothenhäusler 126 f.
 Rouët de Journal 512
 Rougnon 349

- | | | | |
|-------------------------|-----------------------|--------------------------------------|----------------------------|
| Roulier 476 | Schütz, R. 201 | Theele 271 | Wallner 346 |
| Rück 243 | Schwarz 553 | Thiriot 573 | Walpole 312 |
| Rücker 506 f. 526 | Schwenn 167 | Thurston 316 | Waschinski 563 |
| Ruhfel 309 | Scott 172 | Tidner 323 | Watts 119 |
| Sainte-Beuve 403 | Sebes 627 | Tiersot 493 | Weigand 141. 232 |
| Saintyves 183 | Secher 422 | Tischleder 198 | Weiger 105 |
| Santer 164 | Seckel 233 | Tissot 26 | Weining 537 |
| Santi, de 496 | Seppelt 571 | Tolosa, de 83 | Weinmann 443 |
| Sartori 535 | Servières 487 f. | Tonolo 51 | Weiser 157 |
| Saudreau 125 | Siebs 337 | Turner 117. 185. 279 f. | Wellesz 527 |
| Schauerte 442 | Sigerson 313 | Tyrer 213 | Wenzel 482 |
| Scheel 458 | Sigl 333 | Umberg 206 | Wetter 211. 231 |
| Scheftelowitz 161 | Simons 58 | Unwerth 337 | Weyland 404 |
| Schepens 297 | Singer 319. 467 | Ursprung 374 | Weyman 324—6 |
| Schepke 306 | Smijers 441 | Usener 206 | Wiener 250 |
| Schering 356. 433. 440 | Smith 60 | Vacandard 294 | Willi 45 |
| Schlosser 334 | Smyly 60 | Vaccari 277. 318 | Williger 175 |
| Schmeller 336 | Sonnenschein 616 | Vallas 461 | Wilmart 115. 241. 251. 281 |
| Schmidt, A. 276 | Souilhé 170 | Valois, de 421 | Wilpert 226 |
| Schmidt, K. L. 193 | Spickerbaum 21 | Vance 24 | Wirz 144 |
| Schmidt, W. 152 | Spiegel, v. 12 | Van den Borren 438 f. 454. 460 | Witte 200 |
| Schnerich 378 | Spiegelberg 162 | Van der Essen 306 | Wolf 407. 410. 428. 445 |
| Schnütgen 591 | Stein 391 | Vanderstuyf 113. 595 | Wolff 593 |
| Schomerus 163 | Stengel 168 | Van Doorslaer 447-9. 451 | Woolley 253 f. |
| Schottenloher 270. 547 | Stephan 3. 55. 107 | Vassuri 314 | Wrede 534 |
| Schroeder 156 | Stock 614 | Vecchiarelli 528 | Wüstefeld 533 |
| Schroer 480 | Stolz 590 | Veit 564. 576 | Zabriskie 630 |
| Schroers 2. 587. 608 | Strecker 327 | Vigourel 209 | Zederbaum 409 |
| Schrohe 570 | Strewe 1 | Voigt 307 | Zeiller 123 |
| Schubert 40 | Stummer 158 | Volk 252 | Zeller 153 |
| Schüller 569 | Stürmer 434 | Vonhof 361 | Zezschwitz 599 |
| Schultheß 172 | Svennung 323 | Voullième 276 | Ziegler 177 |
| Schultz 274 | Swarzenski 249 | Wagner, P. 319. 348. 379. 410 | Zimmern 159 |
| Schulze 76 | Szunyogh 627 | Wagner, R. 369 | Zualdi 37 |
| Schüßler 133 | Talvacchia 511 | | Zuhorn 538 |
| Schuster 57. 96. 292 | Taramelli 229 | | Zwior 43 |
| Schütte 308 | Teßmer 470 | | |
| Schütz, J. H. 495 | Thackeray 186 | | |
| | Thalhofer 581 | | |

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

440173

08734
5-12
C

BV
170
J3
1973
V.3

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

440173

